Jean-Loïc Le Quellec

JUNG

et les archétypes



Un mythe contemporain



Jean-Loïc Le Quellec

JUNG

et les archétypes

Un mythe contemporain



Du même auteur

Symbolisme et art rupestre au Sahara. Paris : L'Harmattan, 1993.
L'ABCdaire des déserts (avec Guy Barthèlemy). Paris : Flammarion, 1997.
Art rupestre et préhistoire du Sahara : le Messak libyen. Paris : Payot & Rivages, 1998.
Tableaux du Sahara. Paris : Arthaud, 2000.
Par vents et par mots. Légendes, contes, marine, histoire, mythes, littérature, proverbes, étymologie… autour des vents du monde. Beauvoir-sur-Mer : L'Étrave, 2001.
Arts rupestres et mythologies en Afrique. Paris : Flammarion, 2004.
Du Sahara au Nil. Peintures et gravures d'avant les Pharaons (avec Pauline et Philippe De Flers). Préface de Nicolas Grimal. Paris : Soleb / Collège de France / Fayard, Études d'Égyptologie. 2005
Maisons du Sahara : Habiter le désert. Paris : Hazan, 2006.
Des Martiens au Sahara. Chroniques d'archéologie romantique. Arles : Actes Sud, / Errance 2009.
Vols de vaches à Christol Cave. Analyse critique d'une image rupestre d'Afrique du Sud (avec François-Xavier Fauvelle-Aymar, & François Bon). Paris : Publications de la Sorbonne, 2009.
La Dame Blanche et l'Atlantide. Enquête sur un mythe archéologique. Arles : Errance / Actes Sud, 2010.
Alcool de singe et liqueur de vipère. Légendes urbaines. Préface de Jean-Bruno Renard. Arles : Errance, 2012.

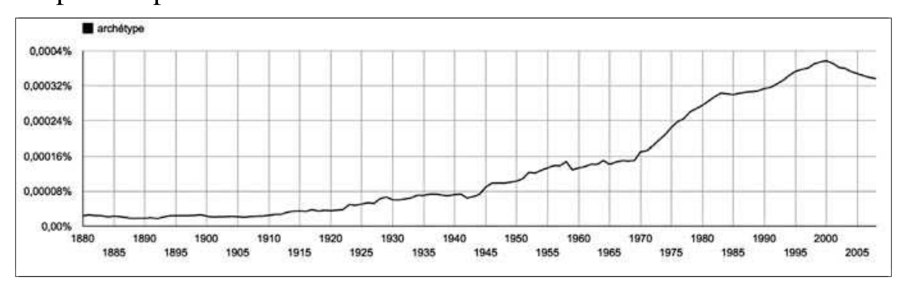
Diffusion : Seuil
Distribution : Volumen

38, rue Rantheaume - BP 256, 89004 Auxerre Cedex
Tél. : 03 86 72 07 00/Fax : 03 86 52 53 26
ISBN = 9782361060589

Avant-Propos

En 2011, pour le centenaire de la mort de Carl Jung, David Carter, souhaitant faire le point sur son apport scientifique, a remarqué que plusieurs des notions introduites par le fameux psychiatre suisse sont maintenant d'un emploi courant, étant le plus souvent citées sans qu'il soit besoin de faire référence à leur concepteur et promoteur. Ainsi en va-t-il notamment de concepts comme « individuation », « inconscient collectif », « introversion », « extraversion », et surtout « archétype[1] ».

Après avoir acquis son sens jungien en 1919, ce dernier mot a été de plus en plus souvent utilisé :



Fréquence par année de l'emploi du mot «archétype» dans la base de données de Google Books (http://books.google.com/ngrams)

J'ai très souvent croisé ce concept d'archétype au cours de mes lectures et, désireux d'en savoir plus, je me suis aperçu d'une part qu'il était pratiquement impossible d'en trouver une définition claire, d'autre part que nombre de mythologues, d'anthropologues et de préhistoriens l'avaient souvent employé sans qu'aucun ne semble avoir jamais tenté de le mettre à l'épreuve des faits de leur discipline. Cette situation me parut d'autant plus surprenante que l'archétype est réputé être, par définition, de tous les temps et de tous les lieux.

Pour y voir plus clair, je me suis plongé dans la lecture de Jung et de ses biographes, apologistes, détracteurs, hagiographes, contradicteurs, laudateurs, critiques, adeptes et défenseurs. Les opinions sont

1. Carter 2011.

souvent tranchées à son propos, notamment en ce qui concerne son attitude et ses prises de position durant la Seconde Guerre mondiale, directement liées à ses constructions théoriques, en particulier à sa théorisation des notions de psychè collective et d'archétype.

Une grande partie de la documentation n'existe qu'en anglais ou en allemand, et sur bien des points il ne sera jamais possible d'aboutir à une lecture bien arrêtée des faits – sous réserve de la publication d'archives inédites (ce qui n'est pas impossible, ainsi que le prouve la publication du *Livre rouge* de Jung, d'abord en anglais en 2009[2], puis en français à l'occasion de l'exposition autour du manuscrit original au musée Guimet en septembre-novembre 2011[3]).

Par contre, rien n'empêche d'apprécier la validité de la notion d'archétype, d'en faire l'historique, d'en examiner la construction et les présupposés, d'en évaluer la solidité en regard des données de l'anthropologie, de la mythologie et de la préhistoire.

C'est ce que je vous propose de faire dans les pages qui suivent.

Feci quod potui :
faciant meliore potentes !

2. Jung & Shamdasani 2009.
3. Jung 2011.

Introduction

> « Le fait que les motifs archétypaux surviennent dans l'esprit de gens qui n'ont jamais entendu parler de la mythologie est un fait bien connu de quiconque a étudié la structure des illusions schizophréniques, si ses yeux n'ont pas déjà été décillés à ce sujet par l'existence universelle de certains mythologèmes. »
>
> (Jung, *Psychology and Religion*[1])

Il est impossible de s'intéresser à l'art et à la préhistoire, donc à la préhistoire de l'art, sans rencontrer un jour ou l'autre la notion d'archétype. En novembre 2011 une organisation dénommée *Archive for Research in Archetypal Symbolism* (ARAS : « Archive pour la recherche en symbolisme archétypal ») a publié un ouvrage de plus de huit cents pages intitulé *Le Livre des symboles : réflexions sur des images archétypales*[2]. La fondation de l'ARAS est due à Olga Fröbe-Kapteyn, riche propriétaire, à Ascona dans le Tessin suisse, d'une propriété que fréquentèrent – entre autres célébrités – Lénine, Trotsky, Bakounine, Kropotkine, Herman Hesse, Rudolf Steiner, Isadora Duncan, Hans Arp, Erich-Maria Remarque et Paul Klee. Passionnée d'occultisme, disciple de madame Blavatsky, elle contribua fortement, avec son amie Alice Bailey, à la création de ce qui allait devenir le mouvement *New Age*. En 1933, elle hébergea chez elle les rencontres dites d'Eranos, dont Jung fut l'un des piliers, et que fréquentèrent assidûment Mircea Eliade, Henry Corbin, Marie-Louise von Franz, René Huyghe, Gershom Scholem, Károly Kerényi, Joseph Campbell, Gilbert Durand et bien d'autres. C'est pour nourrir et illustrer ces rencontres qu'Olga Fröbe-Kapteyn collectionna sa vie durant des images provenant du monde entier, et c'est une partie de sa collection qui est aujourd'hui publiée par l'ARAS dans le livre qu'on a cité.

1. Jung 1958d : 303-304.
2. ARAS 2011.

Selon l'éditeur, ce livre « allie des essais originaux et incisifs sur des symboles particuliers à des images représentatives provenant de tous les horizons et de toutes les époques de l'histoire », et ses auteurs y recherchent « la dimension voilée du sens » en examinant « les origines psychiques d'un symbole donné et la manière dont il évoque les processus et dynamiques psychiques. » Dans ce projet, la Préhistoire est particulièrement représentée par la grotte de Lascaux, et l'on découvre alors que les peintures pariétales de la célèbre cavité illustreraient les archétypes suivants : « animal », « magie ou sacré », « taureau », « grotte », « cerf », « cheval », « magie ou rite de chasse », « mystères », « procession », « licorne ».

Intrigué par l'utilisation de l'archétype comme principe explicatif de l'iconographie préhistorique, le curieux, voulant en savoir plus, est vite désorienté. Qu'il se précipite sur l'une des rares publications consacrées aux « archétypes dans l'art préhistorique[3] », et il risque d'être fort déçu à sa lecture. En effet, après avoir affirmé qu'en tant qu'amateurs d'art, « nous croisons des archétypes et des paradigmes qui sont essentiels à notre être et se trouvent toujours au fond de nous[4] », l'auteur de cette publication, Emmanuel Anati, se contente d'y « postuler l'existence d'archétypes logiques[5] », sans dire ce qu'il entend par ces termes, avant de conclure que « nous devenons de plus en plus conscients du fait que des paradigmes et archétypes universels occupent un espace très vaste et important dans tous les arts de tous les temps[6] ». Nous voici bien avancés ! À quoi diable peut bien servir de « postuler » l'existence d'archétypes s'ils ne sont pas définis et si l'on ne tente pas de démontrer leur existence ?

Qu'il tente d'en savoir plus en se rabattant sur une autre publication, concernant cette fois le rapport des archétypes aux « images primordiales », et il n'en apprendra pas davantage. N.B. Johnson, son auteur, lui précisera que « les images primordiales ne sont pas des archétypes », mais « les formes symboliques des archétypes interprétées par la société, la culture et les individus[7] ».

3. Anati 1994.
4. *Ibid.* : 125.
5. *Ibid.* : 135.
6. *Ibid.* : 136.
7. Johnson 1991 : 374.

– « *Très bien* », se dira notre curieux, « *mais cela ne me dit toujours pas ce qu'est un archétype. Quant auxdites "images primordiales", si elles sont définies par rapport à l'archétype, je ne vois pas non plus ce que c'est, bien que Johnson m'en donne neuf exemples, dont un pris à Lascaux et un autre dans la grotte d'El Juyo en Espagne, tous les autres étant empruntés à Braque, à Picasso et aux arts traditionnels des Haida et des Inuit.* »

Le lecteur aura donc bien raison d'être intrigué, lorsqu'il découvrira, sous la plume du même Johnson, que « dans la perspective de l'archétype, une peinture de Picasso égale une gravure Inuit[8] ». À vrai dire, un tour d'horizon de la littérature publiée par ceux qui utilisent la notion d'archétype le laissera de plus en plus profondément pensif. Tel auteur appelle « archétypes » les représentations d'anthropomorphes dépourvus de traits personnalisateurs[9]. Tel autre affirme que face à l'ensemble des arts rupestres du continent africain, « on est en présence d'archétypes toujours présentés selon une organisation intellectuelle strictement codifiée[10] ». Un troisième déclare que « dans l'art rupestre paléolithique supérieur arménien, on peut trouver de nombreux prototypes d'archétypes de l'art universel[11] »…

– « *Allons donc, voici des "prototypes d'archétypes", maintenant ! Comme si ce n'était déjà pas assez compliqué.* »

Sans avancer davantage dans sa compréhension de ce que pourraient bien être les « archétypes universels » convoqués par les chercheurs en mal d'élucidation des images préhistoriques (mais cela vaut aussi bien pour beaucoup d'autres domaines), notre curieux découvrira rapidement, s'il persévère dans ses lectures, que si les auteurs qu'on vient de mentionner utilisent cette notion comme une donnée immédiate, prête à l'emploi et donc utilisable sans autre procès pour leurs interprétations, d'autres commentateurs manifestent une évidente réserve, en suggérant par exemple que les routes commerciales préhistoriques très anciennes mises au jour par les préhistoriens auraient bien pu servir aussi à la diffusion des mythes, symboles et… archétypes[12].

8. *Ibid.* : 374.
9. Garlake 1994 : 348.
10. Battestini 1997 : 269.
11. Vahanyan & Vahanyan 2010 : 2.
12. Lamarque 2005 : 33.

La consultation des encyclopédies et manuels de psychologie est ici d'un piètre secours, car la notion d'archétype y est donnée comme un fait bien établi, un outil qu'il ne resterait plus qu'à utiliser, mais le plus souvent présenté sans définition précise, en termes vagues, sans argumentaire justificatif. Ainsi, l'article « archétype » de l'*Encyclopedia of Psychology and Religion* expose, sous la plume de l'analyste jungienne Ann Casement, que les archétypes sont les contenus de l'inconscient collectif, celui-ci étant « la partie de la psychè qu'on peut distinguer négativement de l'inconscient personnel en ce qu'à la différence ce dernier il ne doit pas son existence à l'expérience personnelle[13] ». Richard Welton Coan, professeur de psychologie à l'Université d'Arizona, enseigne dans l'*Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science*, que c'est Carl Jung qui introduisit ce terme en psychologie pour désigner une « forme vide qui doit être déduite, ou dérivée par abstraction, d'une classe d'images ou de symboles éprouvés[14]. »

Dans le *Dictionnaire Jung* qu'a dirigé le psychanalyste jungien Aimé Agnel, l'un de ses collaborateurs, Michel Cazenave, qui dirige la traduction en français des œuvres de Jung, explique sans rire que l'archétype est « une structure vide servant de matrice virtuelle génératrice de certains types d'images, d'idées, d'émotions ou de comportements », et précise que les archétypes seraient « des invariants de l'âme, des organisateurs inconscients qui ne s'appréhendent que par leurs manifestations [...] On les retrouve partout et en tout temps dans les mythes, les contes, les productions imaginaires, les délires des psychotiques ou dans les rêves. [...] Les archétypes sont indissociables de la notion d'inconscient collectif dont ils constituent la structure[15] » – il s'agirait donc de « structures vides » constituant la « structure » de l'inconscient collectif...

Quant au manuel de psychologie – régulièrement réédité – de Robert Feldman, professeur de psychologie à l'Université du Massachusetts, il nous apprend que les archétypes sont, « selon Jung, des représentations symboliques universelles d'une personne, d'un objet ou d'une expérience. Par exemple l'existence d'un archétype de

13. Leeming, Madden & Marlan 2009 : s.v.
14. Weiner & Craighead 2010 : s.v.
15. Cazenave, Dorly *et al.* 2008 : 27-28.

la mère, qui intègre les réflexions des relations de nos ancêtres avec les figures féminines, est suggérée par la prévalence des mères dans les arts, la religion, la littérature et la mythologie[16] ».

On aimerait en savoir davantage. Puisque la notion même d'archétype – au sens généralement utilisé par les archéologues, anthropologues et historiens de l'art – fut élaborée par le psychiatre suisse Carl Gustav Jung, il devrait suffire pour y voir clair, pourra-t-on se dire, de se plonger dans ses livres afin d'y découvrir ce qu'il en dit, pour ensuite examiner quelle est la réception actuelle de ses travaux. C'est là que les choses se gâtent. Sur la quatrième page de *L'Homme à la découverte de son âme*, l'un des livres de Jung les plus diffusés en France, l'éditeur avertit son client qu'il tient en mains « un chef-d'œuvre capital ». Les dictionnaires, les encyclopédies, internet… ne tarissent pas de louanges sur le fondateur de la psychologie analytique – dite aussi psychologie des profondeurs – sur l'explorateur de l'inconscient collectif, sur l'inventeur de la « synchronicité », sur le découvreur des archétypes ; bref : sur un « géant du xxe siècle[17] ».

Pourtant, dans ce concert de louanges, quelques voix détonnent. L'anthropologue Rodney Needham estime que « les analyses de Jung étaient non seulement limitées culturellement, mais aussi hautement particularistes, voire idiosyncrasiques[18] ». Et même un jungien comme Morris Phillipson n'a pas craint d'affirmer que les écrits du fameux psychiatre zürichois témoignent de « simplifications excessives et de sous-estimations des éléments à la fois formels et historiques des œuvres d'art[19] ».

Alors que penser ? Comment s'y retrouver ? Par où commencer ? Où trouver « la » définition des archétypes, dans les milliers de pages que compte l'œuvre de Jung ? Quel chemin suivre pour explorer ce véritable continent ?

Les chapitres qui suivent tentent de répondre à ces questions. En guise de mise en bouche, nous commencerons par voir ce qu'il en est de l'« ourovore » et de ses images, réputées illustrer un archétype immémorial, celui du serpent qui dévore sa propre queue, qui serait le chiffre

16. Feldman 2008 : 389.
17. Dunne 2012 : 17.
18. Needham 1978 : 46.
19. Phillipson 1963 : 107, cité dans Johnson 1991 : 373.

universel du devenir cyclique – selon une affirmation aussi fausse que répandue. Le chapitre suivant retracera l'origine et l'histoire antique du mot « archétype » avant que Jung ne lui donne le sens particulier qu'il a pris depuis 1919. Le troisième explorera plus particulièrement l'emploi de ce mot par les philosophes, puis son passage dans le vocabulaire des ethnologues.

Viendra ensuite un examen des acceptions proprement jungiennes du terme. Le chapitre suivant scrutera les rapports de Jung avec l'ethnologie, puisque cet auteur fait un ample usage des données de l'ethnographie, du folklore et des mythes pour construire et illustrer ses thèses. Le septième chapitre étudiera, justement, un mythe particulier : celui du rêve qui, selon Jung, aurait présidé à l'origine de ses découvertes sur la psychologie des profondeurs, et qu'il présente comme une analogie fort utile à la compréhension de ce que seraient les archétypes. Le chapitre huit décortiquera le cas clinique dont Jung raconte qu'il lui fit découvrir un archétype particulier, celui dit du « phallus solaire », présenté par lui comme l'un des très rares faits auxquels il ait conféré le statut de preuve. Le neuvième chapitre se donnera pour but de tester la valeur d'une autre « preuve » de l'existence de l'archétype, que Jung a cette fois cherchée dans le monde littéraire, en se plongeant dans la lecture des romans de « mondes perdus », en particulier *L'Atlantide* de Pierre Benoit et surtout *She* de Henry Rider Haggard. À la lumière des publications de Jung sur les archétypes de la Trinité et de la Quaternité, le chapitre suivant évaluera la validité du comparatisme tel que pratiqué par cet auteur. Viendra ensuite un examen de la construction puis de l'usage, par Jung et bien d'autres à sa suite, d'un autre archétype fameux : celui dit de la « Terre-Mère », dont la fortune est toujours grande aujourd'hui, particulièrement en archéologie, mais aussi dans nombre de courants idéologiques.

Ensuite, bien que l'objet premier de ce livre ne soit pas de prendre parti dans des querelles s'étirant sur des décennies, il faudra bien examiner quelle fut l'attitude de Jung après la prise de pouvoir d'Hitler en Allemagne, et soupeser son rôle au moment de la « normalisation » (*Gleichschaltung*, « mise au pas ») de la psychanalyse par les nazis, car ses prises de positions d'alors, pour controversées qu'elles soient, s'expliquent très bien, généralement par ses choix théoriques, et plus particulièrement par son emploi de la notion d'archétype. Cette partie de l'enquête est d'autant plus importante que Jung a présenté son

analyse des événements de cette époque comme une nouvelle preuve de la validité de cette notion, ce qui justifie qu'on s'y arrête un peu, même si cela nous impose de revenir sur des événements pas toujours bien connus, et dont il faudra présenter la chronologie. Dans un ultime chapitre, il sera temps de revenir aux données de la préhistoire : puisque Jung affirme que les archétypes remontent aux étapes évolutives les plus anciennes de l'humanité, il importe d'examiner cet énoncé à la lumière de nos connaissances actuelles sur le passé de l'homme. Il sera ensuite possible d'envisager une conclusion.

Chacun bâtira la sienne, mais la mienne est simple. Je me souviens d'avoir découvert les livres de Jung en même temps que ceux de Mircea Eliade, durant mes années de lycée. Découverte admirative que celle de ces deux auteurs dont l'érudition ne me semblait connaître aucune borne, découverte émerveillée que celle d'immenses domaines du savoir dont aucun professeur ne nous avait jamais parlé, tels que l'alchimie et l'ethnologie, sans compter que les livres de ces deux savants éveillaient ma curiosité en direction de mystérieuses mythologies orientales, dont ils utilisaient abondamment les données. Longtemps, j'ai conservé comme un acquis précieux les leçons que ces ouvrages m'avaient dispensées, leçons qui m'avaient passionné bien davantage que celles du lycée. Bien après en avoir oublié les détails, constitués de toute l'érudition déployée dans les pages du *Traité d'histoire des religions* et de *L'Homme et ses symboles*, je conservais un petit nombre d'évidences, cristallisées en quelques termes ou expressions comme « *Homo religiosus* », « images primordiales », « *coincidentia oppositorum* », « symboles universels » ou… « archétypes ».

Ce n'est que bien plus tard, et par suite de nombreux hasards, que j'ai moi-même pu trouver un accès direct au corpus des connaissances que ces auteurs avaient utilisées pour construire et déployer leurs thèses, et que j'ai donc pu porter sur celles-ci un regard enfin critique. Quelle ne fut pas ma surprise de découvrir alors qu'aussi bien Eliade que Jung avaient systématiquement omis tout ce qui pouvait les contredire, qu'ils avaient surinterprété les faits, qu'ils avaient régulièrement gauchi et forcé les données pour les faire entrer dans des schémas explicatifs construits *a priori*, que leur apparente érudition dissimulait en réalité le caractère très eurasiatico-centré de leur documentation, que tous deux tenaient en

haute estime l'idéologue ésotériste et raciste Julius Evola[20], et que leurs élucubrations étaient donc, pour le moins, sujettes à caution. Une évaluation critique de leur œuvre devenait d'autant plus nécessaire qu'il apparaissait que tous deux ont manifesté un intérêt constant pour l'occultisme et l'ésotérisme – qui infusent discrètement leurs travaux –, et que leur rapport à l'antisémitisme fut pour le moins malheureux.

Dans un réquisitoire très argumenté, Daniel Dubuisson a clairement démontré que Mircea Eliade n'était pas du tout l'historien des religions dont il aimait endosser l'habit, que les thèses centrales de son œuvre sont indissociables d'un antisémitisme jamais renié, que la prétendue « histoire des religions » qu'il pratique est une pseudoscience, et que toute son œuvre développe une idéologie que ses livres illustrent, mais ne démontrent certainement pas[21].

L'évaluation de la prétendue scientificité et des présupposés idéologiques irriguant l'œuvre de Jung restait à faire, et c'est ce à quoi je me suis essayé dans ce livre, au risque d'être accusé de faire un travail à charge, de m'en prendre à bien plus grand que moi (accusation volontiers envoyée aux critiques d'Eliade) et de paraître assez balourd : c'est hélas un risque inhérent à toute tâche de réfutation. En effet, il est toujours plus facile de présenter de séduisantes théories en trompe-l'œil et dépourvues de preuves que de chercher à démontrer qu'elles sont fausses. C'est l'une des raisons pour lesquelles les archéologues romantiques ont toujours tant de succès[22], comme aussi les auteurs de grands systèmes englobants supposés répondre de façon très simple à des questions extrêmement complexes ayant déjà tenu en échec de nombreux candidats à l'explication.

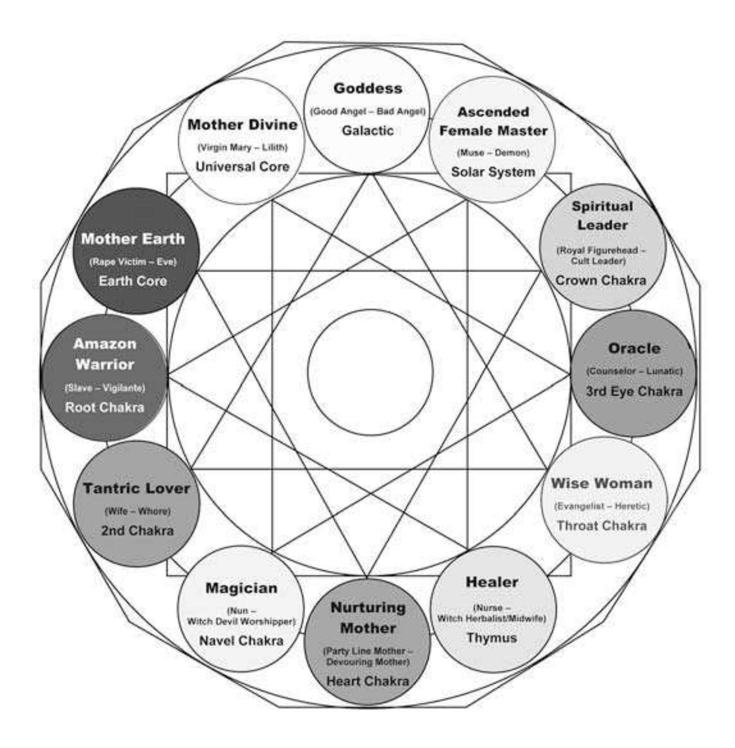
Des problèmes comme celui de l'origine et du sens de l'art préhistorique, de la répartition des grands thèmes mythiques ou de la supposée universalité des contes ont déjà fait l'objet de milliers d'ouvrages, garnissant les rayons de bibliothèques entières, quand un auteur survient

20. Sur la très haute opinion d'Eliade sur Evola (Eliade 1935), voir les travaux de Dubuisson cités plus loin. Jung le tenait également en haute estime, et il le cite comme une autorité sur la philosophie hermétique (Jung 1968c : 228). Evola était un réactionnaire radical, mais non fasciste, contrairement à ce qui est souvent affirmé (voir Gregor 2009 : 15-17).

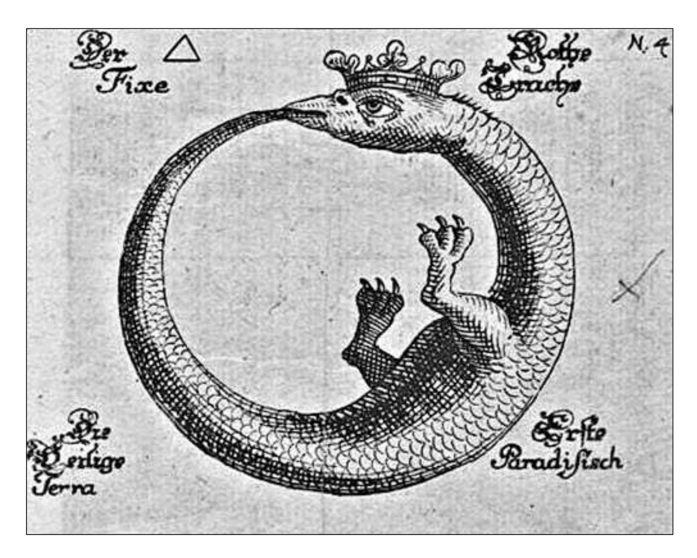
21. Dubuisson 1993, Dubuisson 1995, Dubuisson 2005.

22. Le Quellec 2009.

soudain, qui vous dit que la solution, unique, est très simple et tient en un seul mot : les archétypes. C'est alors comme un soulagement, d'autant que l'apparente érudition de ce novateur rassure le lecteur sur sa capacité à traiter d'aussi vastes sujets, et que nul ne se sent d'humeur à entreprendre la fastidieuse, longue et pénible vérification de ses dires. Pourtant, c'est un tel contrôle, supposant la possibilité d'une réfutation, qui conditionne le caractère scientifique de l'œuvre. Dans le cas de Jung comme ce le fut pour Eliade, effectuer ce travail conduit à de terribles conclusions : Jung a sciemment situé ses analyses entre science et religion pour promouvoir un concept, l'archétype, situé sur le plan de la croyance, ne relevant aucunement de la science, un concept qui, à un moment crucial de l'histoire, s'est déjà révélé être fort dangereux… et qui continue de l'être, ainsi que nous le verrons au chapitre 16.



Exemple d'utilisation actuelle des conceptions jungiennes déclinant douze « archétypes féminins » sous forme de mandala (téléchargeable gratuitement sur le site féministe *Unplug from the Patriarchy* – http://www.unplugfromthepatriarchy.com/teleconferences/dvd-overview/).



Ourovore illustrant le *Donum Dei* de Samuel Baruch (publié par Gervasius 1760). Il s'agit ici d'un symbole alchimique placé entre le « Feu fixé » en haut à gauche, la « Sainte Terre » en bas à gauche et le « Premier Paradis » en bas à droite.

Chapitre 1

En guise de mise en bouche
L'ourovore

« En faisant du foyer ourovorique l'image archétypique de la nature profonde de Satan, l'artiste Milton fonde sa vision particulière du mal dans l'archétype de l'ourovore dévorateur »
(James P. Driscoll, *The unfolding God of Milton and Jung*[1])

« Ourovore » vient du grec οὐραβόρος désignant un serpent dévorant (βοράω: « dévorer ») sa propre queue (οὐρά). On utilise également les termes *ouroboros* en français, et *uroboros* en anglais comme en allemand.

Selon Erich Neumann, disciple de Jung, l'ouroboros « se retrouve à toutes les époques et dans toutes les cultures[2] ». À l'appui de cette affirmation, il mentionne des attestations de ce « serpent céleste » en Mésopotamie, en Égypte, en Afrique, au Mexique, en Inde, chez les Phéniciens, les gnostiques et les syncrétistes romains, dans les peintures sur sable des Navajo et dans l'œuvre de Giotto comme dans les textes alchimiques et en tant qu'amulette chez les Tsiganes. Il ajoute que l'ourovore se manifeste sous la forme du Léviathan ou d'*Oceanus*, et qu'il est le « Serpent Primal, la plus ancienne déité du monde préhistorique[3] ». De nos jours, affirmer que cet « archétype » serait universel est devenu un commun dire. Citons :

– un philosophe (Raynald Valois, qui fut vice-doyen de l'Université Laval) : « Le grand rond, qu'il soit figuré comme ouroboros […], comme lotus, comme œuf cosmique ou toute autre forme circulaire ou sphérique, est un symbole universel de l'état originel du cosmos[4] » ;

1. Driscoll 1993 : 57.

2. Neumann 1954 : 49.

3. *Ibid.* : 29. Une première version de ce chapitre a été publiée sous forme d'article dans le premier numéro de la revue *Nouvelle Mythologie Comparée* (http://nouvelle-mythologiecomparee.hautetfort.com).

4. Valois 1994 : 396.

– une ethnologue (Anna Shtarbanova, de l'institut de folklore de Sofia) : la danse *horo* « est une variante locale du symbole universel ouroboros[5] » ;

– un sociologue (Celso Sanchez Capdequi, de l'Université publique de Navarre) : « Les symboles comme le serpent (l'ouroboros) [...] comparaissent comme des archétypes que, par l'universalité de leur geste/forme/signification, chaque modèle de société réactualise de façon différenciée[6] » ;

– un iconologue (Christian Bougoux, spécialiste de l'iconographie romane) : « la polysémie d'un symbole aussi universel n'a pas manqué d'être revendiquée par une multitude de courants ; à vouloir lister les courants de toute nature qui ont réutilisé l'emblème de l'ouroboros au cours de l'histoire, nous serions condamnés à noircir des volumes entiers[7] ».

De telles affirmations ont été largement popularisées par des dictionnaires de symboles tels que celui de Jean Prieur, significativement intitulé *Les symboles universels*... au nombre desquels figure, comme de bien entendu, l'ouroboros[8]. Ou, plus récemment, tel que celui de Mark Foster et Simon Cox, qui prétendent que « l'ouroboros est un symbole qui se trouve dans le monde entier[9] ».

Cette façon de voir incite ceux qui l'adoptent à retrouver l'ouroboros à tout bout de champ. C'est le cas d'une archéologue comme Giulia Battiti Sorlini qui, dans son étude des temples de Malte, suggère que leur plan était construit sur le modèle de la « Grande Déesse », tout en évoquant l'ourovore à propos du fait que toutes les lignes de ces constructions sont courbes – ce qui la conduit à citer un passage de Neumann[10] sur « le serpent circulaire, l'ouroboros qui, en tant que Grand Rond, ou sphère, est un tout encore indifférencié, la grande voûte et le vaisseau du monde, qui contient en lui-même toute l'existence du premier homme et devient ainsi la femme archétypique[11] ». Étudiant les religions de l'Empire romain, John Ferguson estime quant à lui que l'ouroboros est l'image primale de laquelle seraient nés, durant

5. Shtarbanova 2001 : 234.
6. Capdequi 2003 : 78.
7. Bougoux 2006 : 710.
8. Prieur 1989 : 79.
9. Forster & Cox 2008 : 172.
10. Neumann 1963 : 42.
11. Battiti Sorlini 1986 : 143.

la Préhistoire, l'archétype féminin et les images de la Grande Mère et du Grand Père[12]. C'est également le cas de plusieurs anthropologues, comme Pierre Erny pour qui « l'archétype de l'ouroboros […] si souvent représenté depuis la plus haute Antiquité, correspond à la première expérience de tout homme aux débuts de sa vie quand il vivait dans la relative indistinction entre ce qui est lui et ce qui n'est pas lui, et qu'il n'arrivait pas à situer avec précision les limites de son propre corps[13] » – ou comme Richard Gray, qui tient que « l'archétype de l'ouroboros » serait l'une des clés explicatives du comportement humain[14]. Explicitement ou non, tous les auteurs qui viennent d'être cités s'inspirent de Jung qui, s'exprimant en 1930 lors du séminaire sur les rêves d'enfants présenté à l'institut fédéral de technologie de Zürich, faisait de l'ourovore un « symbole sexuel » car « l'ouroboros se fertilise lui-même[15] » – et il ajoutait que ce glyphe exprime également « l'entièreté de l'être humain[16] ».

Les analystes jungiens utilisent l'image de l'ouroboros dans leurs études théoriques et cliniques, et certains y voient « la meilleure figure de la nature première de l'énergie psychique », tout en affirmant que « par ailleurs, l'ouroboros prête sa figure à l'inceste, comme système clos, cependant porteur de la dynamique qui le relie au tiers exclus » – d'où les notions d'« inceste ouroborique »[17] de « stade ouroborique »[18] et de « totalité ouroborique »[19].

Dans un ouvrage – devenu classique – portant sur les formes et styles artistiques, l'historien de l'art Thomas Munro affirmait que Jung et ses disciples « ont largement démontré le fait que nombre de symboles ont été utilisés avec certaines significations depuis un temps immémorial et dans une quantité de lieux et d'époques. C'est par exemple le cas de l'ouroboros ou serpent qui se mord la queue, une variante du mandala ou de l'image circulaire, qui est réputé symboliser la destruction et la renaissance éternelles[20] ». Élargir ainsi le propos en considérant

12. Ferguson 1985 : 14.
13. Erny 2001 : 253.
14. Gray 1996 : 28-29.
15. Jung 2008a : 37.
16. *Ibid.* : 229.
17. Humbert & Guy-Gillet 1974.
18. Maillard & Jung 1993: 69.
19. Maillard & Jung 1993 : 90, 242.
20. Munro 1970 : 50.

l'ouroboros comme une « variante » du mandala ou même du cercle, conduira à l'évoquer à propos de lieux ou de documents où il est pourtant invisible, comme les cercles piquetés qui figurent sur une trentaine de monuments cérémoniels et sites rupestres méso-américains[21]. La possibilité de lire une banale « image circulaire » comme une évocation de l'ourovore semble en effet autoriser ceux qui l'adoptent à retrouver celui-ci partout, et donc à prouver *in fine* que ce symbole serait bien universel. Mais qui ne voit que la circularité, ici, est surtout celle d'un raisonnement qui se mord la queue en tournant autour d'un sophisme :

1/ l'ourovore est une variante du cercle ou mandala ;

2/ or on trouve des cercles (= mandala) partout et à toute époque ;

3/ donc l'ourovore est symbole universel.

C'est pour illustrer ce postulat de l'universalité de l'ouroboros que Neumann donnait sa courte liste d'attestations, qu'il convient d'examiner de plus près, en suivant à la lettre la recommandation de Jung :

> « Il faut chercher en premier lieu l'explication historique d'un symbole dans son propre environnement culturel, puis trouver des symboles identiques ou semblables dans d'autres civilisations, pour pouvoir affirmer avec certitude qu'il s'agit d'un archétype[22]. »

Certaines des sources de Neumann sont empruntées à Jung, notamment en ce qui concerne une attestation indienne[23] de même que, bien sûr, les données alchimiques, mais d'autres ne laissent pas que de surprendre : pour l'Égypte[24], il ne mentionne qu'un bois gravé emprunté à l'*Œdipus Ægyptiacus* d'Athanase Kircher, paru à Rome en 1652-1654, c'est-à-dire bien avant que Champollion n'élucide l'écriture hiéroglyphique, et donc sans aucune valeur du point de vue égyptologique[25] (fig. 1).

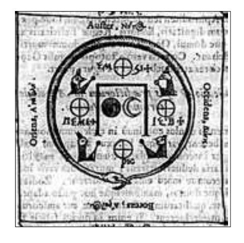


Fig. 1. Bois gravé extrait de l'*Œdipus Ægyptiacus* d'Athanase Kircher, paru à Rome en 1652-1654 et utilisé par Erich Neumann comme attestation de l'ourovore en Égypte.

21. Mansfield 1981, avec un commentaire de Balaji Mundkur, p. 279-280.
22. Jung 1958c : 158.
23. Jung 1970b : fig. 108.
24. Neumann 1954, fig. 4.
25. Kircher 1553 : 193.

Pour le Mexique[26], il utilise une gravure supposée reproduire un document aztèque, mais qu'il a empruntée à la version française du *Giro del Mondo*, de Giovanni Francesco Gemelli-Careri[27], originalement paru à Naples en 1708 sans cette image[28] (fig. 2).

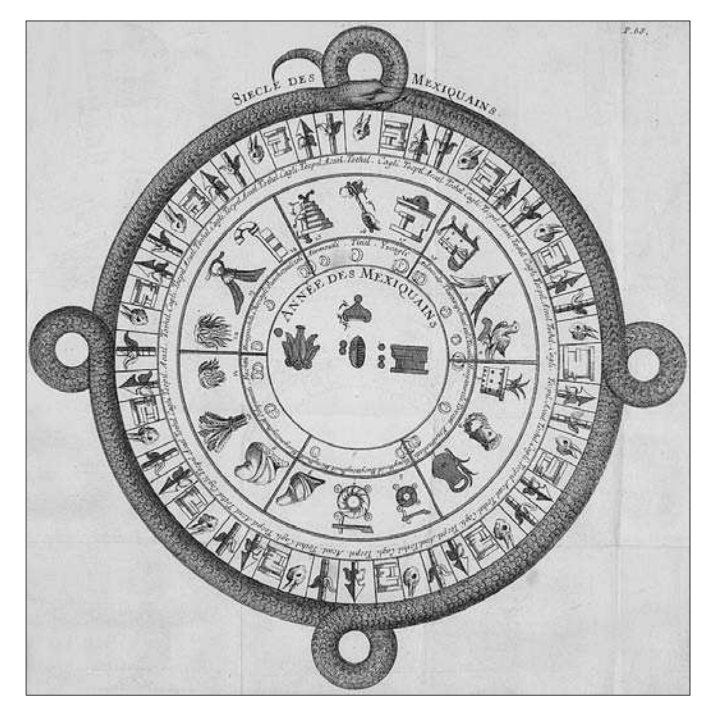


Fig. 2. « Calendrier mexicain » utilisé par Neumann pour illustrer l'attestation de l'ourovore en Méso-Amérique. Cette image provient de la traduction française du *Giro del Mondo*, de Giovanni Francesco Gemelli-Careri, initialement paru à Naples en 1708, mais elle ne figure pas dans l'édition italienne originale. Il s'agit d'une interprétation très libre de la Piedra del Sol, qui ne comporte en réalité aucun ourovore (voir fig. 3).

Neumann précise que l'image aztèque est celle d'un « calendrier de pierre entouré d'un serpent », et il ne peut s'agir que de la célèbre « Piedra del Sol » (fig. 3) maintenant conservée au *Museo Nacional de Antropología e Historia* de Mexico. Or celle-ci est bien circulaire,

26. Neumann 1954, fig. 7.
27. Gemelli-Careri 1719.
28. Gemelli-Careri 1708.

mais son motif périphérique ne consiste qu'en deux serpents arqués, queue contre queue et tête contre tête, qui ne ressemblent en rien à un ourovore[29]. Il est du reste amusant de constater que Jung a utilisé une photographie de cette même pierre pour illustrer les « symboles religieux les plus anciens de l'humanité[30] », alors que cette sculpture porte, entre les queues des deux serpents, la date de 13-Acatl qui correspond à notre année 1479[31] ! Et quelques pages plus loin, le même Jung reprend l'image utilisée par Neumann, en ignorant sa source originale, puisque si sa figure porte bien les indications (en français) « siècle des mexiquains » et « année des mexiquains », il dit la tirer d'un ouvrage allemand paru bien après la traduction du livre de Gemelli-Careri[32].



Fig. 3. La Piedra del Sol conservée au Museo Nacional de Antropología e Historia de Mexico, et abusivement surnommée « Calendrier aztèque » ; son motif périphérique se compose de deux serpents arqués, queue contre queue et tête contre tête, et il ne s'agit donc pas d'un ourovore.

29. Matos Moctezuma 1992.
30. Jung 1970b : 125 et fig. 41.
31. León-Portilla 2006 : 404.
32. Herrliberger 1748 : pl. XC, No. 1.

En ce qui concerne les Navajo, Neumann se réfère à un motif traditionnel dit « *endless snake* », constitué d'un très long serpent dont le corps peut s'enrouler de façon complexe et en suivant plusieurs spirales, mais sans pour autant ressembler à un ourovore[33]. Certes, les reptiles jouent un rôle important dans la cosmogonie des Navajo, qui les représentent donc souvent, mais pas sous la forme d'ouroboros[34]. Quand ces dessins de serpents sont incurvés, c'est que ceux-ci jouent le rôle de gardiens (fig. 4) ; ils peuvent alors représenter la ligne de l'horizon, mais leur queue ne rejoint pas leur tête[35].

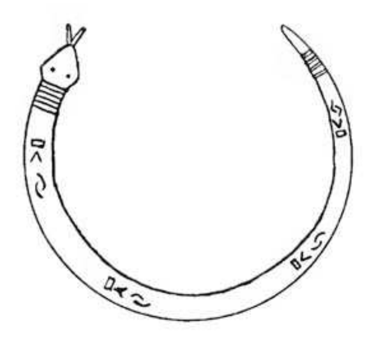


Fig. 4. Le serpent incurvé des Navajo, recruté par Neumann au nombre des ourovores, bien que sa tête et sa queue soient fort distantes (d'après Newcomb 1956 : fig. 30).

Quant à la référence faite par Neumann à Giotto, elle concerne *L'Envie*, qui est l'une des allégories des vices et des vertus qu'il avait peintes en 1305 pour la chapelle des Scrovegni à Padoue (fig. 5). On y voit une vieille femme dont la langue démesurément allongée se termine par une tête de serpent, et cet appendice se recourbe sur lui-même pour venir piquer la vieille à la face : il s'agit donc bien là, non pas de la représentation d'un ourovore, mais d'une illustration transparente de l'expression « avoir une langue de serpent[36] ».

33. Wyman 1970 : 17, 22, 28, 45-46, pl. 30.
34. Newcomb, Fishler, & Wheelwright 1956 : 20-21 et fig. 24.
35. *Ibid.* : 30 et fig. 56.
36. Vandendorpe 2005.



Fig. 5. « L'envie », allégorie de Giotto considérée par Neumann comme un exemple d'ourovore, alors que la langue-serpent de la vieille envieuse se retourne contre elle, et qu'il s'agit d'une illustration de l'expression « avoir une langue de serpent ».

L'affirmation de Neumann selon laquelle les Phéniciens connaissaient l'ourovore se fonde sur un texte de Macrobe, disant que « Les Phéniciens l'ont représenté dans leurs temples sous la figure d'un dragon roulé en cercle et dévorant sa queue, pour désigner que le monde s'alimente de lui-même, et se replie sur lui-même[37] ». Mais Macrobe n'est pas la meilleure référence qui soit en matière d'archéologie phénicienne, et je ne sache pas que son *interpretatio* ait jamais été confirmée.

37. Macrobe 1875 : 169.

Pour gonfler sa liste, Neumann enrôle enfin Tiamat en le considérant comme un « *ring snake* », mais sans donner aucune justification, alors que les représentations ophiomorphes de ce monstre sur les sceaux mésopotamiens (fig. 6) le montrent redressé sur sa queue sans prendre l'aspect d'un ourovore, ni même seulement être enroulé[38].



Fig. 6. Impression d'un sceau-cylindre assyrien daté de 912-612 avant l'ère commune, et dont le décor montre le meurtre de Tiamat par Marduk (d'après Mundkur 1983 : Fig. 61-c).

Les sources utilisées par Neumann ne l'autorisaient donc nullement à conclure à l'universalité de l'ouroboros, comme il le fit pourtant de façon si péremptoire en affirmant, comme on l'a vu, qu'il « se retrouve à toutes les époques et dans toutes les cultures[39] ». Et les auteurs qui lui ont emboité le pas ont donc fait preuve d'une grande crédulité.

On pourrait néanmoins objecter qu'à l'époque où il rédigeait ses travaux, Erich Neumann (mort en 1960) ne pouvait disposer que d'une documentation moins riche que celle qui nous est aujourd'hui accessible, et qui nous permettrait peut-être de confirmer ce qui, alors, n'était encore qu'une intuition.

Un tour d'horizon des attestations de l'ourovore – et de ses absences – s'impose donc.

Cette image est bien attestée en Égypte ancienne (fig. 7-9). Au début du Nouvel Empire, le dieu solaire était dit traverser le « serpent qui entoure le monde » ; serpent recourbé en cercle et qu'on appelait alors *sd-m-r'* (« queue-dans-la-bouche ») ; vers 2300 avant l'ère commune, un passage des *Textes des Pyramides* clame : « Ta queue est dans ta bouche,

38. Mundkur 1983 : fig. 61 et v. 309.

39. Neumann 1954 : 49.

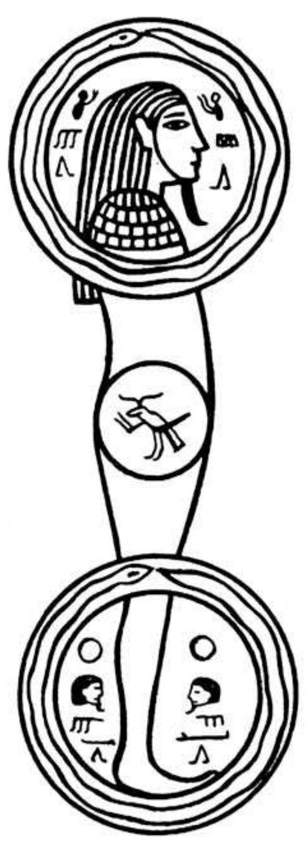


Fig. 7. La plus ancienne attestation de l'ouroboros en Égypte ; « chapelle dorée » de Toutankhamon (d'après Piankoff 1962 : pl. 48, fig. 41 ; Elsebaie 2000 : 40).



Fig. 8. L'ouroboros encerclant le jeune dieu solaire, selon le papyrus de Her-Uben A, XXI[e] dynastie (d'après Piankoff 1957 : 22, fig. 3).



Fig. 9. Ouroboros peint sur un sarcophage égyptien de la XXI[e] dynastie (d'après Niwinski 1989 : 56, fig. 3).

ô serpent qui enveloppe le Grand Taureau[40] », et il est représenté sur les vignettes du recueil surnommé *Livre des Morts*[41] tout comme parmi les figures illustrant les textes des sarcophages, aux environs de 1300 avant l'ère commune[42]. Il fut emprunté à l'Égypte par l'iconographie gréco-romaine, qui en fit l'attribut de Saturne[43]. En effet, ce dieu fut souvent représenté tenant d'une main la faux, et de l'autre l'ourovore figurant le perpétuel cycle du temps[44]. Le serpent qui se régénère en se dévorant lui-même avait été adopté par les sectes d'ophites et de gnostiques – ceux-ci en faisant le symbole de la continuité vitale qui se régénère d'elle-même – et il représentait pour eux le *Logos*, intermédiaire entre le démiurge et le Sauveur[45]. D'innombrables sceaux, amulettes, gemmes et abraxas (fig. 10, 11) l'exhibent entre le deuxième siècle avant l'ère commune et le troisième après[46]. Au IVe siècle, l'évangile gnostique *Pistis Sophia*, rédigé dans un dialecte copte et témoignant d'influences égyptiennes, décrit « l'obscurité extérieure [qui] est un grand dragon dont la queue est dans la bouche, en dehors du monde et entourant le monde entier[47] ».

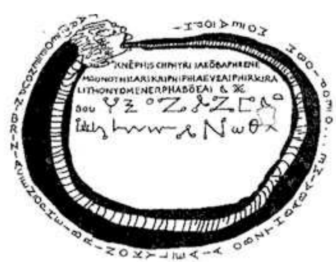


Fig. 10. Phylactère grec (d'après Betz 1986 : 134). Dans le cas des objets apotropaïques tels que celui-ci, le serpent circulaire n'a sans doute d'autre but que de tracer une limite protectrice.

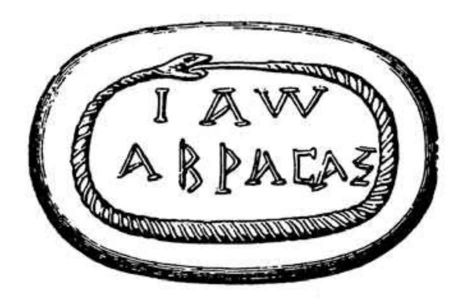


Fig. 11. Exemple de gemme gnostique où l'« abraxas » est encerclé dans un ourovore (d'après Sheppard 1962 : fig. 1).

40. Hornung 1992 : 145, 161-162, 272.

41. Piankoff 1957 : 23,70-74 ; pl.1, scene 3.

42. Niwinski 1989 : 56, fig. 3 ; Rundle Clark 1991 : 53, 81, 240 et fig. 8, 11.

43. Deonna 1955.

44. *Ibid.*

45. Bianchi 1978 : 254, Rudolph 1983 : 89.

46. Voir par exemple Hilprecht 1904 : figure face à la p. 447 ; Bonner 1950 : *passim* ; Betz 1986: 7, 23, 134, 163, 188, 273 ; Bohak 2008 : 197 et fig. 3-7.

47. Mead 1896: 320, Ulansey 2008.


HORI APOLLINIS NILIACI
Hieroglyphica, quæ ipse quidem
Aegyptio sermone prodidit,
Philippus vero lingua
Græca donauit.

α. Πῶς αἰῶνα σημαίνουσι.
ΑΙΩΝΑ σημαίνοντες, ἥλιον καὶ
σελήνην γράφουσι, διὰ τὸ αἰώνια
A 3 εἶναι

Fig. 12. La page de l'ouroboros, dans les *Hieroglyphica* d'Horapollon (1599: 8).

Le plus ancien exemple romain se trouve au premier siècle de l'ère commune, et c'est un aigle éployé perché sur un ourovore[48]. Au ve siècle, dans son *Éloge de Stilicon*, Claudien a décrit la caverne de l'Univers comme étant celle de l'éternité qu'« un serpent embrasse de ses contours ; sa dent ronge tout en silence ; un azur éternel embellit ses écailles ; il dévore sa queue repliée vers sa tête, et, d'un mouvement circulaire, tourne éternellement sur lui-même[49] ». Vers la même époque, le philosophe alexandrin Horapollon ajouta que si l'ourovore représente l'univers, alors ses écailles sont les étoiles[50] ; son livre, arrivé à Florence en 1419[51] et publié à Paris en 1543, comporte une gravure illustrant l'ouroboros (fig. 12) et il aura une profonde influence sur les nombreux *emblemata* (recueils d'emblèmes) qui assureront à ce symbole une grande popularité, élargissant celle qu'il avait déjà dans les milieux occultistes et parmi les alchimistes médiévaux[52] – ces der-

48. Cumont 1898.
49. Deonna 1952 : 164.
50. Horapollon 1599 : 8.
51. Gagnon 2001 : 68-70.
52. Kuehn 2011 : 147-149.

niers représentant volontiers en ourovore la salamandre, symbole de la calcination, mais ils y voyaient également le chiffre de l'unitude androgyne, de l'esprit mercuriel et de la dynamique des contraires. La gravure d'ouroboros reproduite dans l'*Emblematum liber* d'Alciat (fig. 13) s'accompagne de cette sentence : *ex litterarum studiis immortalitem acquiri* « l'immortalité s'acquiert par les études littéraires[53] » ; et ce symbole courant de l'éternité fut par la suite reproduit à l'infini sur les médailles, armoiries, monuments, tombeaux[54].



Fig. 13. Exemple d'emploi de l'ourovore dans les recueils d'emblèmes de la renaissance. Celui-ci est utilisé pour illustrer l'adage selon lequel « l'immortalité s'acquiert par les études littéraires » (Alciati 1577 : 449).

53. Alciati 1577 : 449.

54. Vernot 2007 : 65-69.

Avant ces courants, au Moyen Âge, l'ourovore symbolisait le mal, s'opposant alors à la colombe, par exemple sur des fonts baptismaux du nord de la France[55]. Des traditions médiévales ashkénases ont parlé du Léviathan comme d'un énorme poisson enroulé en anneau autour de la terre[56], et on l'a donc rapproché de l'ourovore bien qu'il ne tienne pas sa queue dans la gueule[57], ainsi que le montrent les rares représentations de ce type actuellement connues (fig. 14, 15). L'analyse de ces documents par Zofia Ameisenowa conclut qu'ils « réaffirment le fait maintenant presque universellement accepté de l'infiltration des motifs iraniens dans l'eschatologie juive, et témoignent de la survie durable de cette tradition au Moyen Âge[58] ».

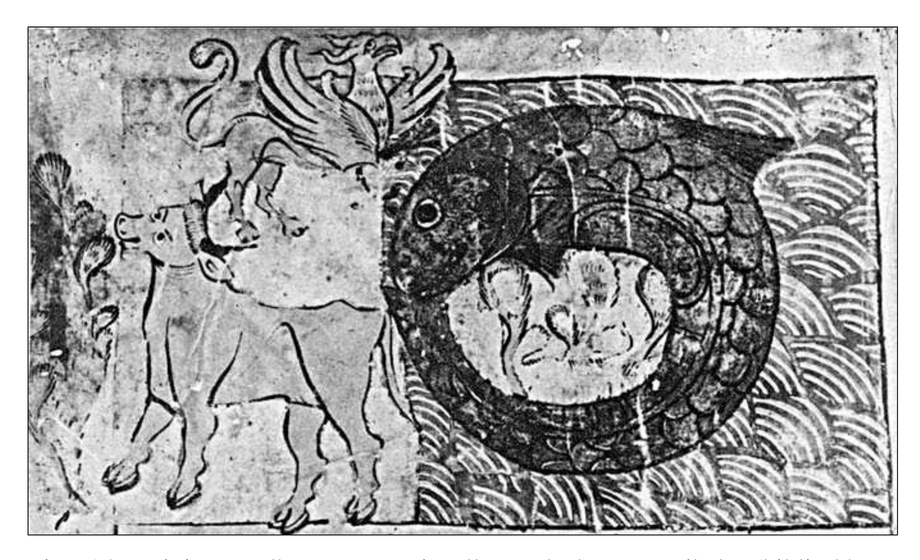


Fig. 14. Miniature d'un manuscrit allemand du XIIIe siècle (bibliothèque Ambrosienne à Milan). On y reconnaît les trois animaux fabuleux originels que sont l'oiseau Ziz – ici représenté sous forme de griffon –, Béhémoth – ici sous forme de taureau – et Léviathan, ici sous la forme d'un poisson arqué dont la tête vient toucher la nageoire caudale, sans qu'il s'agisse vraiment d'un ourovore (d'après Ameisenowa 1935, fig. 2, Drewer 1981, pl. 18-a).

55. David-Roy 1968 : 75.
56. Bohak 2008 : 276, n. 139.
57. Drewer 1981 : pl. 18-a.
58. Ameisenowa 1935 : 417.

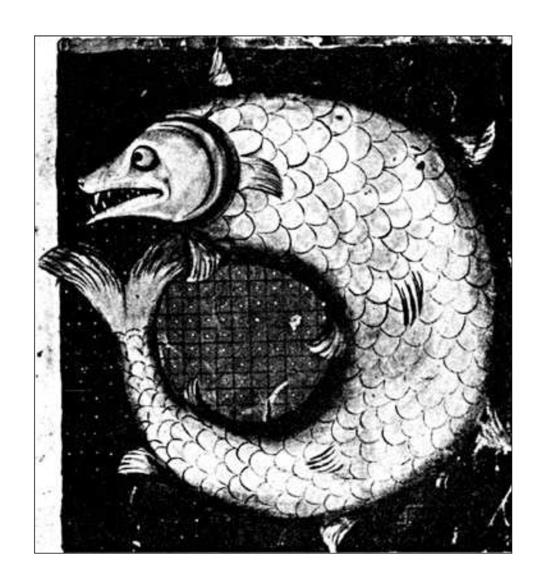


Fig. 15. Représentation du Léviathan sur un manuscrit français du XIIIe siècle (British Library, MS Add. 11639, fol. 519r). Le monstre s'enroule de façon à former un anneau ouvert (Drewer 1981, pl. 17b), mais ce type d'image ne correspond pas à la définition de l'ourovore.

Le véritable ourovore (serpent qui se mord la queue, donc) peut représenter l'Océan primordial entourant la Terre, comme c'est le cas du Jörmungandr nordique dont Snorri Sturluson nous dit très clairement que, « vivant au milieu de la mer, il entoure à présent toutes les terres et se mord la queue[59] ». En l'Égypte du Nouvel Empire, un tel être serait alors comparable au serpent *mḥn-tꜣ*, « celui qui encercle le *tꜣ* » – ce terme pouvant cependant désigner l'autre monde[60]. Que le serpent soit fréquemment associé aux cours d'eau justifie qu'une fois lové il puisse devenir l'image du fleuve immense qui entoure le monde selon certaines cosmologies – sans pour autant qu'il soit alors toujours considéré comme un ourovore… à moins qu'en plus il avale sa propre queue. Ainsi, les Actes apocryphes de Thomas évoquent un « serpent à l'extérieur de l'Océan, et dont la queue est placée dans sa propre bouche[61] ». Cela se trouve aussi dans les bas-reliefs du Bénin des XVIIe-XVIIIe siècles où il enserre les océans primordiaux au centre desquels flotte le carré terrestre : il s'agit alors de Dã Ayidohwɛdo, le serpent arc-en-ciel hermaphrodite qui relie la terre au ciel en se dressant[62], et qui est parfois représenté en train de se mordre la queue (fig. 16).

59. Sturluson 1991 : 62.
60. Kákosy 1985 : 887, Takács 2007 : 493.
61. Jones 2005 : 1793.
62. Waterlot 1926 : pl. IX, Brand 1973 : 565.

Il est également possible de le reconnaître dans la description du mont Qāf sous la plume du mystique arabe Ibn al-'Arabī (XIIe-XIIIe siècles), puisque celui-ci rapporte « l'histoire de l'homme qui vit le serpent gigantesque que Dieu a placé autour du mont Qāf, qui entoure le monde ; la tête et la queue de ce serpent se joignent[63] ». Jung l'avait repéré en Inde, sous la forme d'une vignette placée en frontispice d'une collection de sentences brahmaniques et montrant Maya tissant sa toile au centre du cercle formé par un ourovore[64].

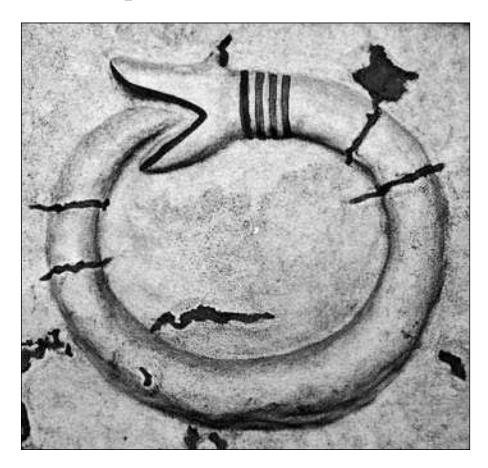


Fig. 16. Bénin: bas-relief du palais de Gezo représentant le serpent mythique Dã Ayidohwɛdo (d'après Waterlot 1926 : pl. IX).

Une telle répartition n'autorise pas pour autant à suivre les ésotéristes qui affirment volontiers que l'ourovore serait un symbole universel : cela ne se peut, car il est absent d'immenses zones du monde, comme l'Australie, où les reptiles jouent pourtant un rôle important en mythologie. Il existe certes en Chine, où le dragon est omniprésent, et où ce dernier est parfois représenté avec la queue retournée de sorte que son extrémité soit près de la gueule, mais on ne connaît qu'une vingtaine de cas où le monstre la tient bien dans ses dents, comme sur le décor d'un récipient chinois en bronze de la dynastie Zhou (fig. 17) qui pourrait remonter au IXe siècle avant l'ère commune[65] ou sous la forme d'un anneau de jade de la dynastie Shang (1570 à 1045 avant

63. Kuehn 2011 : 146.

64. Jung 1970b : fig. 108, d'apr. Müller 1822, pl. I, fig. 91.

65. Mundkur 1983 : fig. 39-b.

l'ère commune)[66]. Les rapprochements parfois établis entre l'ourovore et la Kuṇḍalinī ou le cercle incluant le yin et le yang ne s'autorisent que de spéculations philosophiques, sans réellement s'appuyer sur une iconographie précise[67]. Joseph Needham a compté parmi les ourovores quelques figurines découvertes dans des tombes scythes de l'Altaï[68], alors qu'en réalité il ne s'agit pas de serpents, mais de mammifères qui ne tiennent même pas leur queue dans la gueule[69].



Fig. 17. Bronze chinois de la dynastie Zhou représentant un ourovore (d'après Mundkur 1983 : fig. 39-b).

Cette image semble manquer en Amérique du Sud, bien que soit souvent cité le témoignage d'un ayahuasquero d'Amazonie péruvienne qui a expliqué que l'anaconda cosmique Ronín entoure la terre entière, considérée comme un disque nageant dans de grandes eaux – mais l'illustration qui accompagne cette déposition est de la main de l'ethnologue Angelika Gebhart-Sayer, non de son informateur, et il n'est donc pas certain que ledit anaconda se morde bien la queue[70]. L'autre exemple volontiers cité pour l'Amérique du Sud est emprunté aux Kogi de Colombie, qui affirment que l'océan primordial Gaulčováng est un serpent énorme entourant la terre[71]… mais, une fois de plus, ses extrémités ne se touchent pas[72].

66. Needham, Ping-Yü *et al.* 1980 : 381-382, et fig. 1528-b.
67. Mahdihassan 1966, Mahdihassan 1969, Cirlot 2002 : 247.
68. Needham, Ping-Yü *et al.* 1980 : 381.
69. Artemenko, Bidzilia *et al.* 1976, Gryaznov 1976.
70. Gebhart-Sayer 1987 : 26.
71. Reichel-Dolmatoff 1987 : 83-84.
72. Wilbert, 1981 : 37-37.

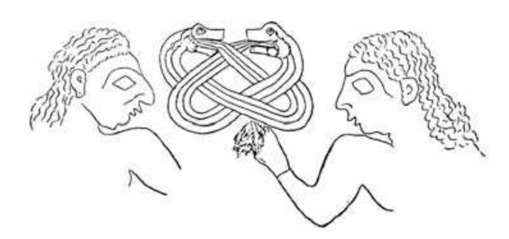


Fig. 18. Bas-relief sur bitume trouvé à Suse (d'après Toscanne 1911 : fig. 394).

De plus, comme c'est souvent le cas pour les symboles réputés à tort « universels », les diverses attestations de l'ourovore peuvent recouvrir des significations très différentes. En effet, le sens de cette image est variable, et si l'ourovore a un sens calendaire en Chine[73], en Égypte ancienne, le livre d'Apophis évoque le serpent de ce nom en disant : « ta queue est mise dans ta bouche, tu te manges toi-même », et il s'agit là d'une évocation de l'anéantissement. Toujours en Égypte, l'ourovore peut également représenter le rajeunissement, tandis que le montrer en train d'avaler sa propre queue peut-être un moyen de rendre un reptile inoffensif[74]… mais il peut aussi représenter la lune[75], ou signifier l'impuissance de l'ennemi, et sur la stèle du roi éthiopien Piankhi (VIIIe siècle avant l'ère commune), le serpent tenant sa queue dans la gueule est l'image de l'armée disposée autour de la ville : le plus probable est qu'en Égypte, l'interprétation de cette figure comme chiffre de l'éternité ne remonte pas avant le début de l'ère commune[76] – et c'est bien tardivement, au IVe siècle, qu'Olympiodore, l'alchimiste alexandrin, stipula que « certains hiérogrammates égyptiens, voulant retracer le monde sur les obélisques, ou l'exprimer en caractères sacrés, ont gravé le serpent Ouroboros[77] ».

Fig. 19. Sceau iranien de la période sassanide, probablement du Ve siècle, conservé au British Museum (d'après Kuehn 2011 : 150 et fig. 150).



73. Mundkur 1983 : 76.
74. Kákosy 1985 : 888.
75. *Ibid.* : 890.
76. Deonna 1952 : 166-167.
77. Apud Berthelot 1887 : 87.

L'un des plus anciens exemples d'ourovores attestés dans le monde, un bas-relief de Suse remontant aux environs du milieu du troisième millénaire et montrant deux serpents entrelacés (fig. 18), chacun mordant sa propre queue, est de signification inconnue[78]. Celui qui figure sur un sceau sassanide du v[e] siècle (fig. 19) paraît s'inspirer des représentations du dragon de l'écliptique figurant sur des cartes du ciel hellénistiques[79].

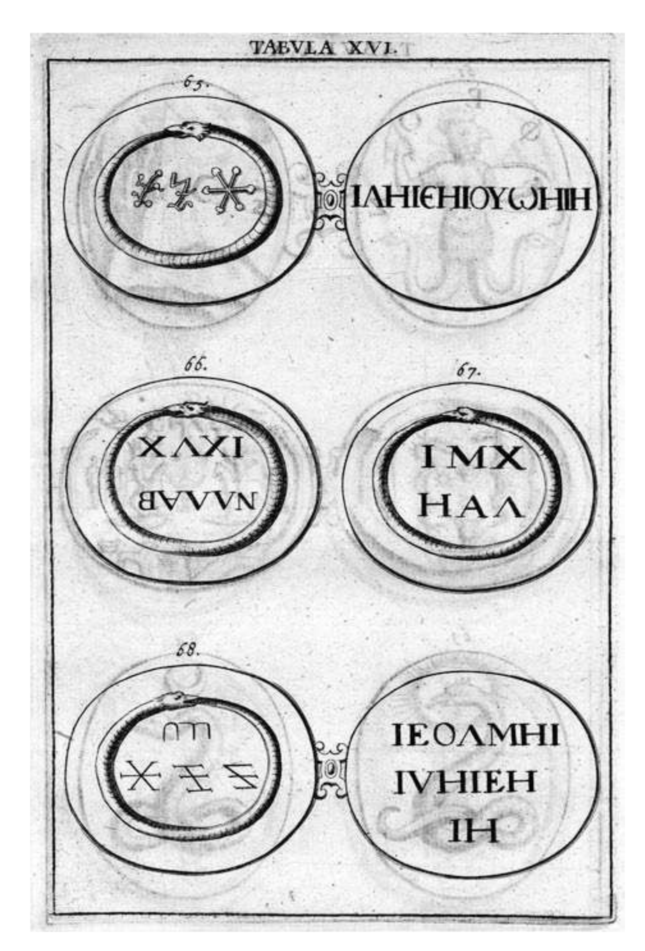


Fig. 20. Planche d'intailles ornées d'ourovores illustrant le recueil de gemmes antiques publié en 1657 par Jean l'Heureux (Macarius 1657).

78. Toscanne 1911 : 206-207 et fig. 394.
79. Kuehn 2011 : 150.

Le motif a connu des remotivations chrétiennes. Plusieurs des intailles antiques publiées par Jean l'Heureux dit Macarius (1540-1614) portent un signe en étoile (fig. 20) que l'archéologue ésotériste et chrétien Louis Charbonneau-Lassay a interprété comme un chrisme, c'est-à-dire l'image formée par les initiales I et X de Ιησους Χριστός (Jésus-Christ) superposées pour former une étoile ✳[80]. Dans la collégiale d'Oiron (Deux-Sèvres), le tombeau de l'amiral Guillaume Gouffier, mort en 1525, s'orne de deux ourovores (fig. 21) évoquant l'éternité[81].

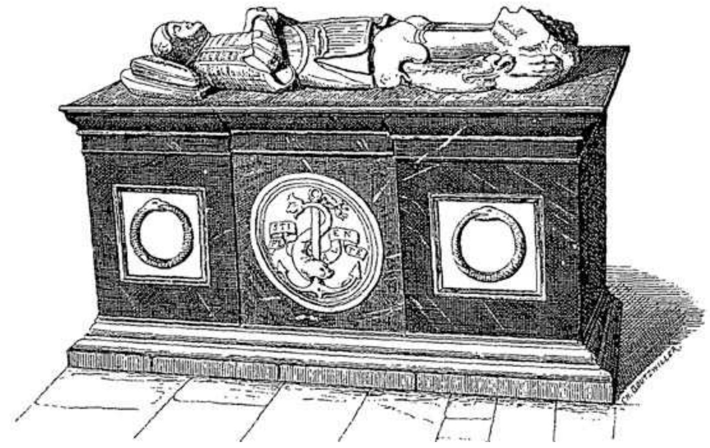


Fig. 21. Tombeau de l'amiral Guillaume Gouffier (mort en 1525) sculpté par Jean Juste dans la collégiale d'Oiron en Deux-Sèvres. Il s'orne de deux ourovores qui sont probablement une évocation de l'éternité (d'après Montaiglon 1876 : 565).

Et les anciens textes grecs ne manquent pas, qui décrivent la magie protectrice du cercle[82] : cette fonction de limite symbolique suffit à expliquer le rôle de l'ourovore sur maint objet apotropaïque[83], par exemple sur les fameux « bols à incantation » découverts en Iraq (fig. 22) et qui servaient à protéger une personne isolée ou toute une maisonnée[84].

80. Banier & Mascrier 1741 : 424, Charbonneau-Lassay 1940 : 807.
81. Montaiglon 1876 : 565.
82. Betz 1986 : 26, 74, 75, 197, 130, 141.
83. *Ibid.* : 134, 161, 163.
84. Bohak 2008 : 187.



Fig. 22. L'un des bols apotropaïques datant des VIe au VIIIe siècles de l'ère commune, découverts en Irak et Iran. Celui-ci porte un ourovore et des incantations magiques (d'après Hilprecht 1904 : fig. face à p. 447).

Quant à l'usage de l'ourovore comme symbole alchimique (fig. 23-26), il remotive manifestement une grande partie des connotations antiques de cette image[85].



Fig. 23. Détail de la figure dite « Chrysopée [« fabrication de l'or] de Cléopâtre », dans le manuscrit alchimique 2325 de la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, daté du XIIIe siècle (fol. 188, vo., d'apr. Berthelot 1885 : Frontispice). L'inscription ἓν τὸ πᾶν signifie « Le Tout est Un », selon une conception qui pourrait remonter à Xénophane (Sheppard 1962 : 92).

85. Sheppard 1962.

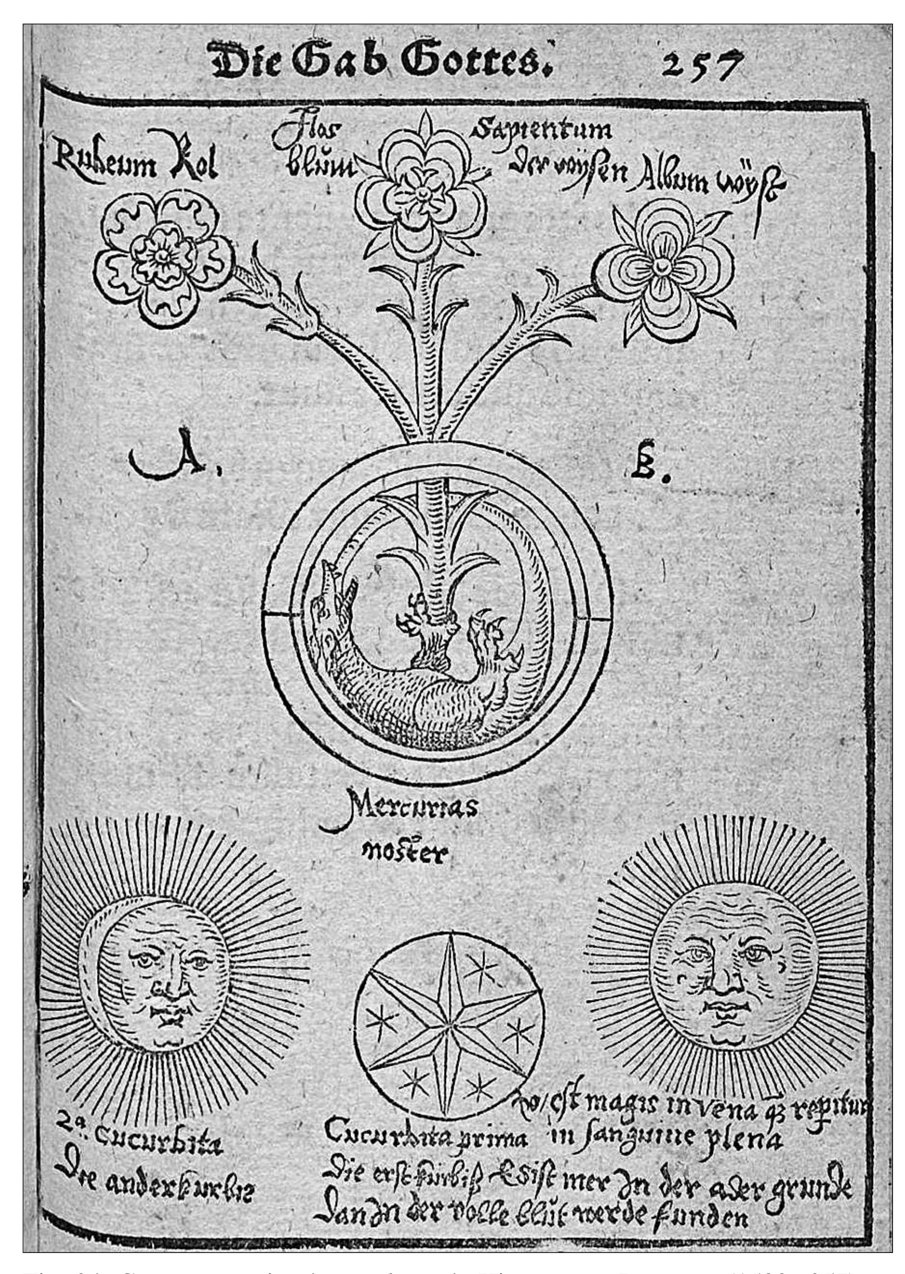


Fig. 24. Gravure extraite de *Pandora*, de Hieronymus Reussner (1588 : 257), et donnant un bon exemple d'utilisation de l'ourovore comme symbole du mercure dans les publications alchimiques du XVIe siècle.

En conclusion, rien ne vient conforter la téméraire affirmation de l'universalité de l'ourovore. Celle-ci ne serait possible qu'en oubliant des continents entiers, en confondant des images très différentes, en ignorant les processus de transmission historiques (de l'Antiquité à la Renaissance, par exemple), en considérant comme ourovores des animaux qui ne se dévorent pas la queue, et en ne tenant aucun compte de la polysémie de ce symbole.

C'est là pourtant, très exactement, ce qu'ont fait Erich Neumann et Carl Gustav Jung, tant pour l'ourovore que pour les autres « archétypes universels ».



Fig. 25. Ourovore à trois oreilles et quatre pattes, illustrant le manuscrit 2327 de la BNF (folio 196), daté du xve siècle (décalque de Berthelot 1889 : Fig. 34). D'après le texte accompagnant cette image, les quatre pattes représentent les éléments fondamentaux (*tetrasomia*) tandis que les oreilles figurent « les trois vapeurs sublimées ».

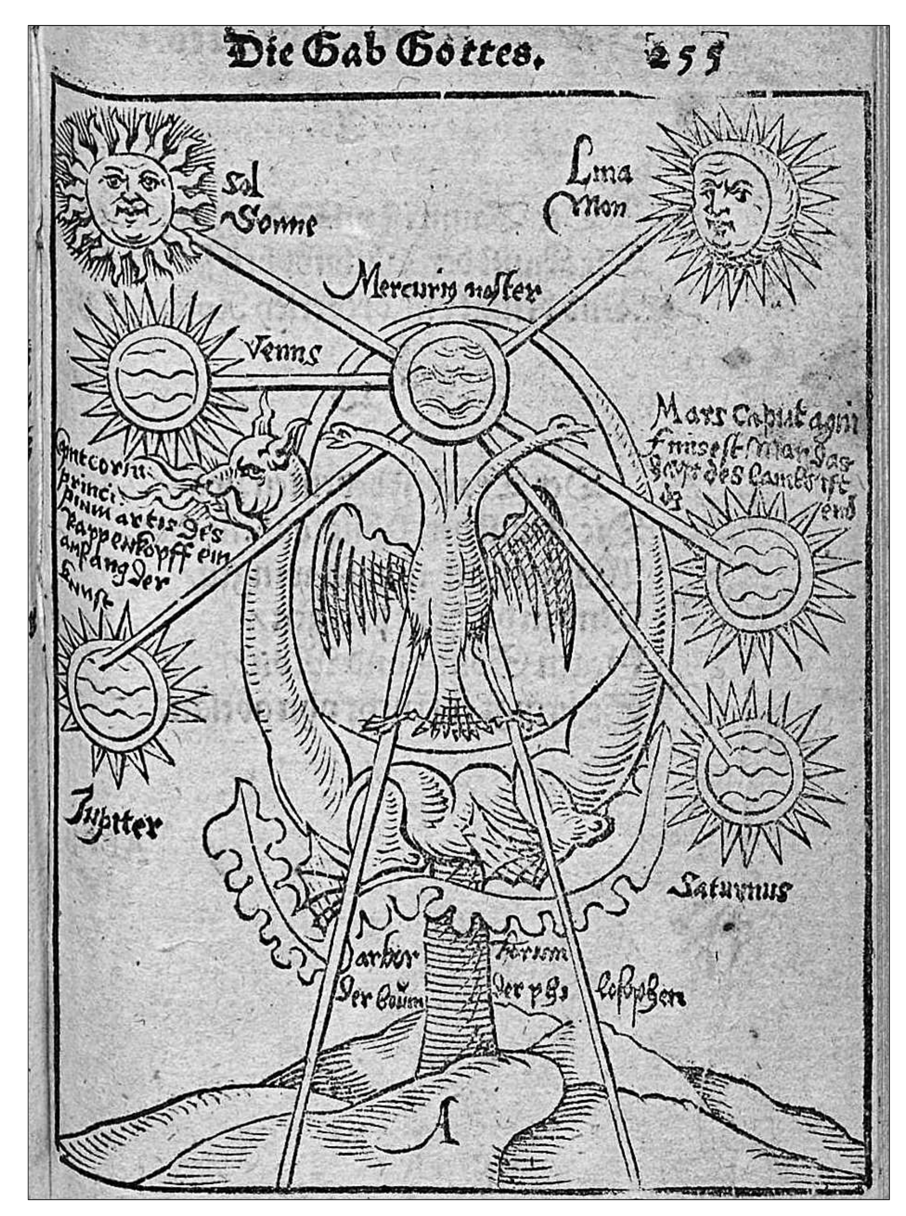


Fig. 26. Gravure extraite de *Pandora*, de Hieronymus Reussner (1588 : 257) montrant un ourovore mâtiné de dragon.

Chapitre 2

Vieilles histoires

Φίλος μεν Πλάτων, φιλτέρα δε ἀλήθεια[1]
(Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4)

La notion d'archétype remonte à l'Antiquité, ce que Jung, grand lecteur de Plotin, n'ignorait certes pas. Son apport personnel consista donc à donner à ce très vieux mot un sens nouveau. Avant d'examiner la signification spécialisée que lui conféra le psychiatre suisse, et pour apprécier son degré de nouveauté, il est utile de passer rapidement en revue les usages anciens du terme, et de voir par quels cheminements il est parvenu jusqu'à nous au prix d'une christianisation du concept qu'il recouvrait à l'origine.

En grec ancien, le mot « archétype » constitue l'un des plus anciens dérivés du verbe *archô-* (ἄρχω), qui implique tant l'idée de commencer que celle de commander et auquel fut suffixé *-typos* (τύπος) signifiant à l'origine « empreinte », « marque », « type ». Dans les dictionnaires, à côté des composés *archékakos* (ἀρχέκακος) « qui est à l'origine des maux », et *archégonos* (ἀρχέγονος) « originel », se trouve donc *archétypos* (ἀρχέτυπος) « qui constitue un modèle » – et c'est là le premier sens du mot archétype.

L'un de ses plus anciens emplois est celui qu'en fait Empédocle, qui vécut au cinquième siècle avant l'ère commune et qui professait l'existence de deux soleils, dont « l'un archétype, feu qui remplit constamment l'un des deux hémisphères du monde et se reflète au sommet de cet hémisphère ; l'autre, le soleil apparent, est ce reflet même, invisible dans l'autre hémisphère […] Pour parler plus brièvement, le soleil est un reflet du feu entourant la terre[2] ». Ainsi, le soleil visible n'était pour ce philosophe qu'une apparence, un reflet, un

1. « J'aime bien Platon, mais j'aime encore mieux la vérité. »

2. Texte grec original dans Diels 1903 : 170 (Aêt. II, 20, 13 ; D. 350), traduction française dans Voilquin 1964 : 138-139.

trompe-l'œil, car il s'imaginait qu'un autre soleil, invisible, en constituait la source et « l'archétype » (ἀρχέτυπον). Un autre dérivé du verbe *archô* est *archéologéô* (ἀρχέολογέω) : « raconter de vieilles histoires », emprunté par le français au XIXe siècle pour former le mot archéologue.

Commençons donc par raconter quelques vieilles histoires…

Dans ce que l'on a coutume d'appeler sa « théorie des idées » – mais qui est peut-être en grande partie l'œuvre de ses exégètes – Platon désignait, sous les termes de « forme » (εἶδος) ou « idée » (ἰδέα), des réalités idéales, indépendantes de l'intellect, modèles de toutes choses, et dont les composantes du monde réel ne seraient que le reflet, seul intelligible. Dans le *Timée* (51-52), le philosophe distingue donc d'une part l'Idée, « qui reste identique à soi-même en tant qu'Idée, qui ne naît ni ne meurt, ni ne reçoit rien venu d'ailleurs, ni non plus ne se rend nulle part, qui n'est accessible ni à la vue ni à un autre sens et que donc l'intellection a pour rôle d'examiner », et d'autre part le « simulacre » (εἴδωλον) « qui a même nom et qui est semblable, mais qui est sensible, qui naît, qui est toujours en mouvement, qui surgit en quelque lieu pour en disparaître ensuite et qui est accessible à l'opinion accompagnée de sensation. »

Or les mots grecs *eidôlon* (« simulacre ») et *eidos* ont tous deux pour même racine le verbe signifiant « voir ». Le premier de ces termes désigne ce que l'on voit réellement en croyant contempler l'Idée, alors que tout ce que l'on peut apercevoir en réalité, c'est une ombre, un double, un leurre, un reflet, une effigie. Il n'est donc pas étonnant que, dans leur traduction de la Bible en grec, les Septante aient repris, avec un sens péjoratif, ce terme qui se trouve à l'origine de notre mot « idole », apparu en français au XIIIe siècle sous la forme « ydole ». En érigeant des statues, en servant des « idoles » (*eidôla* : pluriel de *eidôlon*), nous dit la Bible des Septante (II *Rois*, 17, 12), les fils d'Israël ont provoqué la colère divine. Depuis, pour les chrétiens, l'idole ne saurait être qu'un faux dieu, une vulgaire image que des primitifs, dans leur coupable naïveté, divinisent par erreur. L'idole est une chimère, et dans le texte biblique, elle est forcément « infâme » (*Livre d'Osée*, 9, 10), voire « abominable » (I *Rois*, 15, 13 ; II, *Chroniques*, 15, 16).

Si l'idole est si méprisable, c'est bien sûr parce que, selon ce point de vue, seul Dieu est l'Idée. Dans la théorie platonicienne, il n'y a que l'image qui soit à notre portée, car l'idée demeure inaccessible. Les Pères de l'Église, pour lesquels l'homme fut créé à l'image de Dieu,

s'efforcèrent de christianiser cette façon de voir[3]. Pour eux, les Idées ne seraient rien d'autre que les pensées par lesquelles leur dieu créa le monde. Elles sont la forme primordiale des choses – *forma exemplaris* – conçue par la pensée divine avant que les choses puissent elles-mêmes advenir à l'existence.

Ainsi, Clément d'Alexandrie (mort vers 220) affirme-t-il, dans le deuxième livre des *Stromates*, que « l'homme est à l'image de son archétype » (*Stromates*, II, 8). Ailleurs (*Stromates*, V, 5), il reprend une phrase du pythagoricien Eurysus, dont il propose une lecture chrétienne : « Le corps est semblable aux autres créations, comme ayant été formé de la même matière ; mais il est sorti des mains d'un ouvrier sublime qui, en créant l'homme, se prit lui-même pour archétype. » Dans son *Discours aux gentils*, il déclare surtout que « l'image de Dieu, c'est son Verbe, fils véritable de la suprême intelligence, Verbe divin, Lumière archétype de la lumière » (φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς).

Environ trois siècles plus tard, le Pseudo-Denys l'Aréopagite ne dira pas autre chose lorsqu'il affirmera, dans son traité *Sur les noms divins* (ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ), que les créations de Dieu « lui ressemblent par quelque endroit, puisqu'il en est le principe et qu'il en possède l'archétype[4] ». Et au XIXe siècle, Charles-Émile Freppel, évêque d'Angers, trouvera certes ces expressions « hardies », mais ne les approuvera pas moins pour autant[5].

Pour saint Augustin, les *ideae principales* (« idées principales ») ou *formae* (« formes »), sont des modèles éthérés, des prototypes spirituels, les principes abstraits selon lesquels sont créés les êtres voulus par Dieu. À l'instar de ce dernier, ces « idées », qui sont la véritable raison d'être des choses, sont éternelles, immuables, nécessaires. Et de même que tout ce qui existe en ce monde, la pensée de l'homme leur est également soumise.

Augustin ne pouvait admettre la thèse platonicienne d'« idées » existant en soi, thèse sacrilège à ses yeux convertis, et il s'appliqua donc à les situer dans l'entendement divin, et à faire de la pensée divine le lieu des idées[6]. Ainsi, toutes les choses qui existent auraient été précédées

3. L'article « Idea » de la Catholic Encyclopedia résume utilement l'histoire du concept d'idée selon le point de vue chrétien (Herbermann, Pace *et al.* 1913 : s.v.).

4. Denys l'Aréopagite 1845 : 338.

5. Freppel 1865 : 70, 79, 237, 258.

6. « *Ideæ principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ in divinâ intelligentiâ continentur* » (*St. Augustin, De Div., Qaestio* XLVI).

par l'idée qui leur correspondait dans l'esprit divin, mais l'ensemble de ces idées ne serait pas lui-même distinct de l'essence divine. Dans la réponse à l'une de ses Quatre-vingt-trois questions (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*), saint Augustin résume ainsi sa conception :

> « Les idées sont certaines formes principales, certaines raisons fixes et immuables des choses, lesquelles n'ont point été formées et sont par conséquent éternelles, permanentes et contenues dans l'intelligence divine. Et bien qu'elles ne naissent ni ne meurent, nous disons cependant que c'est sur elles qu'est formé tout ce qui peut naître et mourir, tout ce qui naît et meurt[7]. »

Dans ses *Confessions* (VII, 9), le même Augustin révèle que la lecture, en sa trente-et-unième année, des « livres des Platoniciens » traduits du grec au latin lui avait fait découvrir une « frappante identité de sens » entre ceux-ci et le Prologue de l'Évangile selon saint Jean : il aurait notamment retrouvé cette identité à la lecture des *Ennéades* de Plotin, qui constituent la seule œuvre de ce dernier, rédigée dans la seconde moitié du troisième siècle de l'ère commune. Il est vrai que le fondateur du néoplatonisme y a régulièrement recours à la notion d'archétype. Ainsi écrit-il dans le livre II de la première de ces *Ennéades*, portant sur le thème des vertus :

> « Examinons d'abord les vertus par lesquelles nous devenons semblables à Dieu, et cherchons quel genre d'identité il y a entre l'image qui dans notre âme constitue la vertu et le principe qui dans l'Intelligence suprême est l'archétype de la vertu sans être la vertu[8]. »

Et dans le livre II de la troisième :

> « Si nous pensions que le monde eût commencé d'être, qu'il n'eût pas existé de tout temps, nous reconnaîtrions une Providence particulière, comme nous le disions tout à l'heure, c'est-à-dire nous reconnaîtrions en Dieu une espèce de prévision et de raisonnement, et nous supposerions que cette prévision et ce raisonnement étaient nécessaires pour déterminer comment l'univers pouvait être fait et à quelles conditions il devait être le meilleur possible. Mais, comme nous disons que le monde n'a pas commencé d'être et qu'il existe de tout temps, nous pouvons affirmer, d'accord avec la raison et avec notre croyance, que la Providence universelle consiste en ce que l'univers est conforme à l'Intelligence et que l'Intelligence est antérieure à l'univers,

7. Poujoulat & Abbé Raulx 1867 : 428-489.

8. *Ennéade* I, livre II (cité d'après la traduction de Bouillet 1861, I : 54).

> non dans le temps (car l'existence de l'Intelligence n'a pas précédé celle du monde), mais dans l'ordre des choses, parce que l'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle est la cause (αἴτιος), l'archétype (ἀρχέτυπον) et le paradigme (παράδειγμα)[9]. »

Grande fut donc la surprise d'Augustin quand il dit avoir lu chez Plotin « qu'au commencement était le Verbe ; que le Verbe était en Dieu, et que le Verbe était Dieu ». À vrai dire, cette surprise ne résultait que d'une lecture orientée du texte[10], car Augustin amalgame des notions différentes : si le Prologue de l'Évangile selon saint Jean dit bien que le Verbe était en Dieu, Plotin expose pour sa part que l'Intellect (νους en grec) fut engendré par l'Un (ἐν en grec), ce qui n'est pas la même chose ! Les Pères de l'Église ayant repris à Plotin et Porphyre le terme « hypostase » pour désigner le Dieu et le Verbe johanniques, Augustin se risque à affirmer que, dans les deux cas, la seconde hypostase est engendrée par la première. Pourtant, en déduire une « identité de sens » résulte d'une interprétation excessive, assimilant « l'Un » de Plotin au « Dieu » des chrétiens, et négligeant le fait que Plotin utilisait la notion d'hypostase dans un sens différent de celui qu'entendaient ces derniers. C'est donc par suite de ce qu'il faut considérer comme un véritable tour de passe-passe qu'Augustin put se réclamer des platoniciens pour affirmer que le Verbe divin contient les « archétypes » des choses. De plus, Augustin, incapable de lire Plotin dans le texte, eut recours à une traduction latine, et décida que le terme « verbe » traduisait mieux l'original *logos* (λόγος) que le terme « raison » (*ratio*).

La manipulation opérée par Augustin saute aux yeux, et préfigure celle de ces ethnographes chrétiens du XIXe siècle qui s'émerveilleront de retrouver leur propre dieu dans les croyances des peuples les plus « primitifs » à leurs yeux – ce qui n'était possible qu'en jouant sur les mots, et en s'appuyant sur de mauvaises traductions : grâce à quelques bricolages linguistiques, il était ainsi possible de conforter l'idée d'une universalité du dieu chrétien. Cette manipulation prépare aussi la fameuse querelle dite « des universaux » qui occupa, du XIIe aux XIIIe-XIVe siècles, de nombreux philosophes. Les uns, comme Roscelin, chanoine de Compiègne né en 1050, tenaient lesdits universaux pour des abstractions, des concepts sans réalité, n'existant que par le nom

9. Ennéade III, livre II (cité d'après la traduction de *Ibid.*, II : 20-21).
10. Sur la lecture de Plotin par saint Augustin, voir Fattal 2006.

qu'on leur donne, et uniquement dans l'esprit de qui les nomme : c'est la thèse dite « nominaliste », selon laquelle seul existe le particulier, l'universel n'étant jamais qu'une invention de l'esprit humain. Les autres soutenaient que les universaux avaient au contraire une existence bien réelle, indépendante de l'esprit humain comme de tout objet particulier. Ils les considéraient comme des « idées » au sens platonicien du terme, et leur principal héraut fut Guillaume de Champeaux, maître d'Abélard et fondateur de la thèse dite « réaliste » – appellation qui nous paraît maintenant quelque peu paradoxale. Abélard cherchera quant à lui une voie moyenne entre ces deux écoles, et tous ces penseurs et leurs commentateurs, adeptes, glosateurs, contradicteurs, sont des auteurs scolastiques par excellence, de ceux qui cherchaient à concilier christianisme et philosophie grecque.

Au début du XIV[e] siècle, à l'occasion de sa dispute avec le franciscain Gonzalve d'Espagne († 1313) maître Eckhart – auteur apprécié de Jung s'il en fut – soutint, dans sa quarante-huitième « question parisienne » (*Quaestio Parisiensis*) que Dieu ne pense pas parce qu'il est, mais il est parce qu'il pense (*Deus non intelligit quia est, sed est quia intelligit*). Nombreux étaient les sujets de dispute entre réalistes et nominalistes, qui connurent leurs « ultras » et leurs « modérés ». L'universel existe-t-il en chaque individu ? Les différences individuelles sont-elles d'accident ou de substance ? Le seul universel possible ne serait-il que celui que crée le langage ? Ne s'agit-il donc que d'un concept, un *conceptus mentis*, un *verbum mentale*, ou bien faut-il distinguer les universaux d'avant la chose, de la chose elle-même, et d'après la chose (*universalia ante res, in rebus, et post res*) ? L'universel n'est-il qu'un potentiel de l'individuel ? Toutes ces disputes, discussions et querelles « *de universalibus* » constituent un sidérant exemple de tétratrichotomie, qui est l'art de couper savamment les cheveux en quatre.

Rabelais se moquera abondamment de ces pinaillages et, plus près de nous, Anatole France a ainsi parodié ces arguties en 1914, dans son roman critique et satirique *La Révolte des anges* :

> « Tandis que sous les murs de l'abbaye, les petits enfants jouaient à la marelle, nos religieux se livraient à un autre jeu aussi vain et auquel pourtant je m'amusai avec eux ; car il faut tuer le temps, et c'est même là, si l'on y songe, l'unique emploi de la vie. Notre jeu était un jeu de mots qui plaisait à nos esprits, à la fois subtils et grossiers, enflammait les écoles et troublait la chrétienté tout entière. Nous formions deux camps. L'un des camps soutenait qu'avant qu'il y eût des pommes, il y avait la

> Pomme ; qu'avant qu'il y eût des papegais, il y avait le Papegai, qu'avant qu'il y eût des moines paillards et gourmands, il y avait le Moine, la Paillardise et la Gourmandise, qu'avant qu'il y eût des pieds et des culs en ce monde, le Coup de pied au cul résidait de toute éternité dans le sein de Dieu. L'autre camp répondait que, au contraire, les pommes donnèrent à l'homme l'idée de pomme, les papegais l'idée de papegai ; les moines l'idée de moine, de gourmandise et de paillardise, et que le coup de pied au cul n'exista qu'après avoir été dûment donné et reçu[11]. »

Il sied de rappeler que, huit ans après la publication de ce texte, les œuvres complètes d'Anatole France furent mises à l'index des livres prohibés par l'Église, ce sinistre *Index librorum prohibitorum* dont la dernière édition, datée de 1948, ne cessa d'être en vigueur qu'en 1966 (sous l'égide du pape Paul VI). C'est que, jusqu'au cœur du xxe siècle, l'Église n'admettait toujours aucune critique, fût-elle humoristique. Or Anatole France, en romancier voltairien anticlérical, déclarait lui-même son appartenance au second camp des disputailleurs : « J'étais du second parti, qui contentait mieux ma raison et qui fut, en effet, condamné par le concile de Soissons. »

En d'autres temps, de grands érudits furent brûlés vifs pour avoir choisi de défendre la thèse d'un dieu-archétype, ou source de tous les archétypes. Ce fut le cas, au xvie siècle, de Miguel Servet, médecin protestant originaire d'Aragon et que l'on crédite – probablement à tort – d'avoir découvert comment le sang passe dans les poumons pour s'oxygéner. Il s'opposa courageusement au dogme de la Trinité, absent des Évangiles et résultant d'élaborations secondaires qu'il imputait à l'influence des philosophes grecs[12]. Contestant donc cette « erreur trinitaire », il s'attacha à promouvoir la doctrine dite unitarienne qui affirme notamment que « l'essence divine est indivisible [et qu']il ne peut y avoir dans la Divinité diversité de personnes ». Il ajoutait que Jésus n'était divin que par grâce et non par nature, affirmation pour laquelle Servet fut déclaré hérétique par l'Église. Au chapitre 134 de son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire lui dresse un éloge et cite un passage de l'ouvrage *De Trinitatis Erroribus libri septem*, paru en 1531 et dans lequel le théologien espagnol, alors âgé d'une vingtaine d'années, écrivait que « la semence substantielle

---

11. France 1925 : 230-231.

12. Pour une brève biographie de Servet, consulter Domeyne 2008. Voir aussi http://www.ccel.org/a/schaff/history/8_ch16.htm.

du Christ et toutes les causes séminales et formes archétypes » sont en Dieu. « En lisant ces paroles », commente Voltaire, « on croit lire Origène, et, au mot de Christ près, on croit lire Platon, que les premiers théologiens chrétiens regardèrent comme leur maître ». La pensée de Servet semble assez confuse, mais on ne peut nier sa grande érudition – il écrivait en latin mais avait appris le grec, l'hébreu et l'arabe – ni sa volonté de concilier christianisme, judaïsme et islam. Il a donné une traduction annotée de la *Géographie* de Ptolémée, dans laquelle il rectifie nombre d'erreurs, et utilisait lui-même le mot archétype dans son sens antique. Hélas, il commit l'imprudence de s'opposer à un Calvin bien dénué de charité chrétienne, et au terme d'un procès inique, se vit signifier, malgré une défense magistrale, la condamnation suivante :

> « Toy, Michel Servet, condamnons à debvoir estre lié et mené au lieu de Champel, et là debvoir estre à un piloris attaché et bruslé tout vifz avec ton livre, tant escript de ta main que imprimé, jusques à ce que ton corps soit réduit en cendres ; et ainsi finiras tes jours pour donner exemple aux autres qui tel cas vouldroient commettre[13]. »

L'exécution de cette sentence inique, le 27 octobre 1553, réjouit fort Calvin, mais poussa heureusement un certain Sébastien Castellion[14] à écrire dès 1554 un petit livre intitulé *Contra libellum Calvini* (« Contre le libelle de Calvin »)[15]. Il s'agit d'une réponse au libelle hâtivement rédigé par Calvin la même année pour justifier son intolérance et dont la traduction parut aussitôt sous le titre *Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous Chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu, par Jean Calvin. Contre les erreurs détestables de Michel Servet Espagnol. Où il est aussi montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce meschant a esté exécuté par justice en la ville de Genève*[16]. Répondant point par point aux arguments de Calvin, à vrai dire de très mauvaise foi, Castellion rédigea notamment, dans sa soixante-dix-septième réponse aux justifications de l'implacable théologien, cette phrase admirable, qui fait de lui l'un des premiers défenseurs de la liberté de conscience, alors

13. Chéreau 1879 : 6.
14. Sur Castellion, voir Buisson 1892, récemment réédité (Buisson 2010).
15. Castellion 1612.
16. Calvin 1554a (en latin), Calvin 1554b (en français).

que Calvin le qualifiait tout simplement de « monstre », tout comme il l'avait fait auparavant de Servet :

> « Tuer un homme ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois ont fait périr Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un homme. Défendre une doctrine, ce n'est pas l'affaire du magistrat (quoi de commun entre le glaive et la doctrine ?), c'est l'affaire du docteur. Protéger le docteur, c'est bien le rôle du magistrat, comme de protéger de tout tort l'agriculteur, l'artisan, le médecin et d'autres. Si Servet avait voulu tuer Calvin, le magistrat aurait bien fait de défendre Calvin. Mais Servet ayant combattu par des écrits et des raisons, c'était par des raisons et des écrits qu'il fallait le repousser[17]. »

Tout cela pourrait sembler être de l'histoire un tant soit peu ancienne, si ce n'est que le livre de Sébastien Castellion, pourtant prudemment écrit sous le pseudonyme de Martin Bellie, fut immédiatement censuré et ne fut connu de ses contemporains que par des fuites prudemment organisées. Sauvant l'honneur du protestantisme, sa première publication ne fut possible qu'en 1612, bien après la mort de son auteur (1515-1563), et il ne fut intégralement traduit en français qu'en 1998, par le romancier suisse Étienne Barilier[18].

Actuellement, Miguel Servet est tenu en grand honneur par les chrétiens unitariens, au nombre d'environ 800 000 dans le monde, et dont le plus célèbre représentant français fut Théodore Monod, premier président d'honneur de l'Association unitarienne francophone. Il faudra revenir plus loin sur cette secte dont certains des arguments sur l'origine de la doctrine trinitaire touchent au problème du comparatisme en général, et des archétypes (au sens jungien) en particulier.

Auparavant, deux exemples vont montrer l'actualité de l'usage chrétien de la notion d'archétype. Le premier touche à la réception de l'œuvre de Thomas d'Aquin, le second concerne la théologienne et philosophe Edith Stein.

---

17. « *Hominem occidere, non est doctrinam tueri sed est hominem occidere. Cum Genevenses Servetum occiderunt, non doctrinam defenderunt, sed hominem occiderunt. Doctrinam tueri non est Magistrat (quid gladio cum Doctrina?) sed doctoris. Doctorem autem tueri est Magistratus, sicut agricolam & fabrum & medicu & cœteros contra injuram tueri. Itaque si Calvinum occidere Servetus voluisset, recte Calvinum defendisset Magistratus. Sed cum rationibus & scriptis Servetus pugnaret, rationibus & scriptis repellendus erat.* »

18. Castellion & Barilier 1998.

Ouvrons tout d'abord le *Supplementum* concocté par Frère Reginald, secrétaire de Thomas d'Aquin, pour achever après la mort de son patron la *Somme théologique* dont ce docteur de l'Église avait commencé la rédaction en 1266. La thèse selon laquelle toute chose préexiste en la pensée divine y est développée de manière à faire du Christ l'archétype de tous les prêtres. Il vaut la peine de citer le texte original : « S*icut omnium rerum naturalium perfectiones praexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unuisque minister Ecclesiae, quantum ad aliquid, gerit typum Christi*[19] » – ce qu'en 1931, dans son *Commentaire français littéral de la Somme Théologique*, le père Thomas Pègues traduisait très fidèlement ainsi : « comme les perfections de toutes les choses naturelles préexistent en Dieu qui en est la cause exemplaire, de même aussi le Christ fut l'exemplaire de tous les offices ecclésiastiques. De là vient que chaque ministre de l'Église reproduit en lui, sous un certain aspect, l'image du Christ[20] ». Dès lors, n'est-il pas significatif que les traducteurs des éditions du Cerf, qui ont entrepris en 2009 une nouvelle publication des œuvres complètes du « docteur angélique », aient choisi de rendre ce même texte ainsi : « Comme Dieu est l'archétype en qui préexistent les perfections de tous les êtres de la nature, ainsi le Christ fut l'exemplaire de tous les ministères ecclésiastiques[21] ». De la cause « exemplaire » que mentionne le texte original, on est ainsi subrepticement passé à « l'archétype », ce qui montre assez la christianisation de ce concept.

Opérons maintenant un détour par l'œuvre d'Edith Stein, philosophe et théologienne allemande d'origine juive, née à Breslau en 1891, déportée par les nazis dans les camps d'Amerfort, de Westerbork et d'Auschwitz Birkenau, où elle fut gazée au début d'août 1942. Se déclarant d'abord athée durant ses années d'études, elle fut l'une des premières femmes à soutenir en Allemagne une thèse de philosophie, devint la collaboratrice d'Edmund Husserl, se convertit au catholicisme et demanda le baptême après avoir lu Thérèse d'Avila, traduisit en allemand les *Quaestiones* de Thomas d'Aquin directement à partir du texte

19. Drioux, Sylvius & Nicolai 1880 : *Summa theologica, suppl., quaest.* 40, art.

20. Pègues 1907 : vol. XX, p. 108.

21 La publication électronique des œuvres complètes de Thomas d'Aquin est mise en œuvre par une équipe de nombreux traducteurs travaillant pour les éditions du Cerf (http://docteurangelique.free.fr/). Voir aussi le site de philosophie de l'Académie de Toulouse : http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/saintthomas.htm/

latin, se fit carmélite quand les lois nazies interdirent aux femmes et aux juifs d'enseigner dans les universités, s'exila, fut arrêtée en Hollande par la Gestapo[22]. Ce qui intéresse ici notre propos, c'est que dans *L'Être fini et l'Être éternel*, elle écrivit ceci :

> « Ce qui est essentiel n'entre pas dans l'existence […] Il est tout de même impensable que le Créateur n'eût pas connu à l'avance l'image telle qu'elle est, en tant qu'existant derrière l'image originelle[23]. »

Cette connaissance à l'avance, cette image derrière l'image, évoquent directement la vieille théorie selon laquelle les « idées » du créateur, en tant que « formes pures », seraient des préformes de la création, laquelle n'en serait jamais que le reflet, l'essentiel restant à tout jamais en dehors de l'existant. Et, précise Edith Stein au chapitre suivant, ces « images » sont, à proprement parler, des archétypes :

> « Comprises dans l'unité du Logos divin, les formes pures sont promues au rang d'archétypes dans l'esprit divin, qui pose les choses dans l'existence avec leur forme finale préformée en elles. Aussi, peut-on parler d'un être des choses en Dieu, et saint Thomas d'Aquin appelle cet être des choses en Dieu un être plus authentique que l'être qu'elles possèdent en elles-mêmes. La causalité des archétypes éternels s'identifie à l'action créatrice, conservatrice et ordonnatrice de Dieu[24]. »

Comme le précédent, cet exemple suffirait, s'il en était besoin, à prouver que la vieille notion scolastique d'une « idée » des choses préexistant en l'esprit divin était toujours bien vivante en plein XXe siècle, et que les penseurs chrétiens désignent ces pensées divines comme des « archétypes ». Mais il y a mieux : cette notion est, encore de nos jours, entièrement avalisée par l'Église, puisque Edith Stein fut béatifiée le 1er mai 1987, avant d'être canonisée par Jean-Paul II qui, le 1er octobre 1999, la déclara même co-patronne de l'Europe, avec sainte Brigitte de Suède et sainte Catherine de Sienne. Et en 2006, le pape Benoît XVI a pris soin de bénir une statue d'elle sous son nom de carmélite de sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix. Pour Rome, c'est donc une sainte, et l'on ne voit donc guère comment les thèses de cette philosophe pourraient être remises en cause par la hiérarchie catholique.

---

22. Voir sa biographie sur le site du Vatican: http://bit.ly/i1bw0Y.
23. Stein 1998 : chap. III, § 8.
24. *Ibid.* : chap. IV, § 4.

Que ce type d'idée persiste chez les penseurs chrétiens est encore confirmé par ce texte extrait du livre que l'abbé Henri Stéphane a consacré en 1979 à l'ésotérisme chrétien :

> « Pour saisir exactement l'essence du symbolisme, il faut savoir que "tout subsiste éternellement en Dieu", ou encore "préexiste" éternellement dans sa Pensée, le Logos ou le Verbe. En d'autres termes, une réalité corporelle ou d'un autre ordre, n'existe à son propre niveau que parce que lui correspond *in divinis* une réalité principielle qu'on peut désigner sous le nom d'"archétype" ou de "prototype céleste", sans lequel elle n'aurait, sur son propre plan, aucune existence. Cette réalité, corporelle ou autre, n'est donc que la "manifestation", sur un certain plan, de son Archétype éternel. [...] Il faut bien comprendre qu'il s'agit pour les créatures d'un "état principiel" *in divinis*, état permanent et inconditionné, affranchi de toutes les conditions d'existence quelles qu'elles soient, comme le temps ou l'espace par exemple, et qu'il est impropre de parler de "préexistence" des créatures en Dieu ; les créatures comme telles "n'existent" pas en Dieu, mais elles sont en lui à titre de "pures possibilités", ou, si l'on préfère, d'archétypes permanents ou d'essences immuables, et c'est à ce titre également que Dieu les connaît et les aime[25]. »

L'ennuyeux, avec cette notion chrétienne de l'archétype prolongeant les positions « réalistes » de la scolastique médiévale elle-même héritière de l'« idée » néoplatonicienne, c'est qu'elle justifie entièrement le créationnisme. Croire qu'un archétype de toutes les créatures se trouvait déjà dans la pensée divine, et de toute éternité, interdit de porter le moindre crédit à la possibilité même de l'évolution des espèces. C'est l'une des raisons pour lesquelles il importe de remettre à sa place l'archétype ainsi compris. Cette place est celle d'une spéculation intéressante pour l'histoire des idées, certes, mais désormais complètement inadaptée à la perception actuelle du monde, ainsi que vont le montrer les chapitres qui suivent.

25. Stéphane 1983 : 187, 304.

Chapitre 3

Le passé d'une illusion
Des philosophes aux ethnologues

« Le fait que les "schémas de pensée" soient différents n'empêche pas le "primitif" de raisonner comme nous, et dans ce sens, sa pensée n'est ni plus ni moins "logique" que la nôtre. Je n'ai jamais laissé le moindre doute à ce sujet. »
(Lucien Lévy-Bruhl[1])

Les questions évoquées au chapitre précédent continuèrent d'être discutées par les philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles, puis par les premiers ethnologues et mythologues, qui adaptèrent le concept d'archétype à leur propre usage. Voyons d'abord ce qu'en dirent les philosophes.

René Descartes (1596-1650) utilise quelquefois le terme d'archétype, notamment au cours du développement de la troisième de ses *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, qui vise avant tout à prouver l'existence de Dieu. Ce livre fut initialement publié à Paris en 1641, et en 1647 le duc de Luynes en produisit une traduction française, revue par Descartes lui-même, dans laquelle on note la phrase suivante :

> « Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue[2]. »

1. Lévy-Bruhl 1952 : 121.

2. Texte original : « *Et quamvis forte una idea ex aliâ nasci possit, non tamen hîc datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur* » (Descartes 1896a : 42). Traduction d'après Descartes 190 : 89.

Dans cette version, la cause première est dite jouer le rôle de « patron » ou d'« original », alors que le texte latin de Descartes précisait bien que cette cause première agit « à l'instar d'un archétype » (*instar archetypi*). Cette traduction sera constamment reprise, notamment par Élie Rabier[3], professeur de philosophie au lycée Charlemagne, auteur d'un manuel paru en 1877 et qui utilise aussi les termes de « patrons » ou « originaux ». Il en est de même dans l'édition produite en 1880 par Louis Liard, autre professeur de philosophie exerçant quant à lui à Bordeaux[4], et de nouveau en 1908 dans une nouvelle édition chez Flammarion. Cette constance ne peut être imputable au hasard, puisque la même chose est arrivée au seul autre texte où Descartes parle d'archétype. Il s'agit du dix-huitième de ses *Principia philosophiae*, dont l'édition latine parut à Amsterdam en 1644 et dont la version française, œuvre de l'abbé Picot, un ami du philosophe, vit le jour en 1647. On peut lire dans cette dernière qu'il est « impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne […] toutes les perfections qui nous sont […] représentées[5] ». Ici encore, le latin *Archetypus* a été traduit par « original ».

Cette traduction fut reprise en 1681 par Clerselier[6], et reproduite en 1824 par Victor Cousin dans sa grande édition des œuvres de Descartes[7]. Qu'il s'agisse en 1835 d'Adolphe Garnier, professeur de philosophie à l'École Normale et au collège royal de Saint-Louis[8], en 1852 de Louis-Aimé Martin[9], en 1885 de l'abbé Drioux, ancien professeur de philosophie[10], ou cette même année de H. Joly, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris[11], l'année suivante de Victor Brochard, professeur de philosophie au lycée Condorcet[12], ou encore en 1904 de T.-V. Charpentier, ancien professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand[13], et même en 1964 de Roger Verneaux professeur à l'Institut Catholique

3. Rabier 1877 : 146.

4. Descartes 1880 : 122.

5. Texte original : « *sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis, omnes ejus perfectiones reipsâ continens, existat* » (Descartes 1896b: 12). Traduction : Descartes 1647.

6. Descartes 1681.

7. Descartes 1824 : 275.

8. Descartes 1835 : 237.

9. Descartes 1852 : 292.

10. Descartes 1885b : 86.

11. Descartes 1885a : 27.

12. Descartes 1886 : 63.

13. Descartes 1904 : 122.

de Paris[14], les responsables des éditions ultérieures conserveront tous la traduction par « original ». Pourtant, dans le texte latin, c'est bien le mot « *Archetypus* » qui était employé par Descartes, avec une majuscule à l'initiale. Qu'il n'ait pas été traduit en français par « archétype » est d'autant plus surprenant que ce terme fut francisé dès le XIIIe siècle, apparaissant en particulier sous la plume de Brunet Latin pour désigner le modèle imaginaire du monde, supposé en constituer l'original, puisque, selon l'encyclopédiste médiéval, « ceste ymagination est apelee mondes arquetipes » (*Trésor*, I, i, 6). Rabelais connaissait également ce mot auquel, dans le cinquantième chapitre du *Quart Livre*, intitulé « Comment par Homenaz nous feut monstré l'archetype d'un Pape », il donnait le sens de « original, portraict ».

Que la traduction du latin *Archetypus* par le français « original » ou « patron » ait été aussi souvent répétée montre combien les professeurs de philosophie responsables de toutes ces éditions des œuvres de Descartes n'avaient point coutume de retourner lire les textes originaux de leur auteur favori. Pourtant, Descartes employait bien ce mot riche d'une longue histoire, ce qui lui permettait de poser l'existence d'idées premières, innées, vraies, immuables, existant naturellement dans notre esprit sans être le reflet du monde extérieur. Pour le philosophe, capitale était l'hypothèse de ces idées présentes « en puissance » et susceptibles de se combiner entre elles pour former des « idées mixtes »: elles constituaient le prérequis nécessaire à sa thèse stipulant la possibilité de découvrir des vérités fondamentales uniquement tirées de notre esprit, telles que le *cogito*, l'existence de dieu, ou la distinction entre l'âme et le corps. Considérant que ces idées premières seraient « comme des originaux », Descartes avouait, en sa cinquième Méditation: « il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savois déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles[15]. » Ces « choses » déjà présentes en notre esprit et que l'on ne peut qu'éventuellement retrouver, sont donc bien, à proprement parler, des archétypes. Cela est répété par Descartes en ses *Principes*, dans le passage cité plus haut, où il parle comme Platon – « *Platonice dicantur* », résumera son contradicteur Gassendi qui, lui, pensait au contraire que nulle idée ne saurait se former en dehors de nos

14. Verneaux 1964 : 19.
15. Descartes 1835 : 148

sens[16]. La position de Descartes sera reprise et développée par Jung, qui ne dira rien d'autre : en notre esprit se trouvent des archétypes qui ne se peuvent découvrir que lorsqu'on tourne nos pensées vers eux, mais même si on ne le fait pas, ils sont bien là, et agissants.

Le philosophe anglais John Locke (1632-1704) ne voit pas les choses ainsi. Pour lui, les archétypes sont « des collections d'idées simples que l'esprit assemble lui-même, et telles que chacune contient précisément tout ce qu'il a dessein qu'elle renferme[17] ». Cherchant, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), à déterminer les conditions et l'étendue possible de la connaissance humaine, il commence par réfuter la thèse de l'innéisme, selon laquelle certaines idées seraient universelles. Il adopte la position empirique selon laquelle toute idée ne peut que dériver de l'expérience, ce qu'il exprime par la métaphore, restée célèbre, de la *tabula rasa* : notre esprit est à l'origine un tableau vierge, sur lequel les idées s'inscrivent à mesure que progresse notre expérience du monde. Il ne saurait s'y trouver des archétypes présents dès l'origine et dont on pourrait éventuellement se ressouvenir, ainsi que le supposait Descartes.

Locke utilise surtout la notion d'archétype pour élaborer une théorie de la connaissance où la langue joue un rôle de premier plan et selon laquelle les mots désignant des objets concrets auraient été créés à partir de sensations, alors que ceux qui désignent des abstractions l'auraient été à partir d'idées. Pour lui, l'esprit serait donc une sorte de magasin d'idées nées de l'expérience, et la pensée consisterait à manipuler ces dernières. Deux sortes d'idées seraient alors à distinguer : celles produites à partir des sens (par exemple la lourdeur, la brillance, le jaune, etc.), et celles qui résultent d'opérations de l'esprit (par exemple la volonté, le désir, la justice, etc.). Des idées plus complexes pourraient ensuite être construites en combinant les précédentes, par exemple l'idée d'or qui combine celles de lourdeur, de brillance et de jaune. Pour Locke, certaines des idées ainsi produites ont un modèle réel et objectif dans la nature, ce qu'il appelle un « archétype », et c'est le cas pour l'or, tandis que d'autres n'en ont pas, comme c'est le cas pour la justice[18].

16. Sur le platonisme de Descartes, voir Boulad-Ayoub 1996.

17. Locke 1823 : 136 (« *Such collections of simple ideas that the mind itself puts together, and such collections that each of them contains in it precisely all that the mind intends that it should, they are archetypes and essences of modes that may exist* »).

18. Pour en savoir plus sur la théorie de la connaissance et de la langue développée par Locke, on consultera Harris & Taylor 1997 : 125-136.

Cette théorie allait encourager les recherches étymologiques par lesquelles, croyait-on, il devait être possible de retrouver le « vrai » sens des mots produits à partir de la combinaison d'idées préexistantes. Mieux encore : si l'accroissement du vocabulaire d'une langue et celui de la connaissance diffuse au sein du peuple correspondant pouvaient être considérés comme des processus interdépendants, il devenait possible d'écrire l'histoire du développement dudit peuple, voire de sa mythologie, comme le pensera Max Müller en expliquant que les mythes naîtraient d'une « maladie du langage[19] ».

Pour l'heure, et afin d'appuyer son raisonnement, Locke cherche des exemples dans ce qui est encore considéré à son époque comme « le » livre par excellence, à savoir la Bible, et illustre sa réflexion à l'aide de mots empruntés à la langue parfaite, puisque considérée comme divine, à savoir l'hébreu. En effet, le passage dans lequel Adam donne un nom à tous les animaux de la terre est alors classiquement utilisé pour toute réflexion sur la connaissance ou l'origine des langues. Comme la Bible situe cet épisode avant la chute d'Adam, il s'ensuit, argue-t-on aux XVIIIe-XVIIIe siècles, que les mots utilisés par Adam pour désigner les animaux devaient être leurs « vrais » noms. D'où l'importance, à cette époque, des recherches visant à retrouver la langue adamite originelle, recherches qui entretenaient l'espoir d'ainsi révéler des vérités de longtemps perdues. Dans un passage resté célèbre, Locke part donc du texte biblique pour imaginer comment Adam aurait pu inventer deux mots hébreux, *kinneah* et *niouph* (selon la transcription que fait l'auteur des mots קנאה et ניאוף) signifiant respectivement « jalousie » et « adultère » :

> « Supposons Adam dans l'état d'un homme fait, doué d'un esprit solide, mais dans un pays étranger, environné de choses qui lui sont toutes nouvelles et inconnues, sans autres facultés pour en acquérir la connaissance que celles qu'un homme de cet âge a présentement. Il voit Lamech plus triste qu'à l'ordinaire, et il se figure que cela vient du soupçon qu'il a conçu que sa femme Adah qu'il aime passionnément, n'ait trop d'amitié pour un autre homme. Adam communique ces pensées-là à Ève, et lui recommande de prendre garde qu'Adah ne fasse quelque folie ; et dans cet entretien qu'il a avec Ève, il se sert de ces deux mots nouveaux Kinneah et Niouph. Il paraît dans la suite qu'Adam

19. Müller 1861 : 11. L'expression « maladie du langage » est souvent citée. La phrase exacte de Max Müller dit que « La mythologie, qui fut le fléau de l'ancien Monde, est en vérité une maladie du langage » (« *Mythology, which was the bane of the ancient world, is in truth a disease of language* »).

s'est trompé ; car il trouve que la mélancolie de Lamech vient d'avoir tué un homme. Cependant les deux mots Kinneah et Niouph ne perdent point leurs significations distinctes, le premier signifiant le soupçon qu'un mari a de l'infidélité de sa femme, et l'autre l'acte par lequel une femme commet cette infidélité. Il est évident que voilà deux différentes idées complexes de modes mixtes ; désignées par des noms particuliers, deux espèces distinctes d'actions essentiellement différentes[20]. »

Par contraste avec ce qu'il pense être le processus par lequel l'esprit humain invente des mots pour désigner des abstractions, Locke poursuit avec un autre exemple, concernant cette fois l'invention d'un mot pour désigner un minéral nouvellement découvert, l'or :

> « Un des enfants d'Adam courant çà et là sur des montagnes découvre par hasard une substance éclatante qui lui frappe agréablement la vue. Il la porte à Adam qui, après l'avoir considérée, trouve qu'elle est dure, d'un jaune fort brillant et d'une extrême pesanteur. Ce sont peut-être là toutes les qualités qu'il y remarque d'abord : et formant par abstraction une idée complexe, composée d'une substance qui a cette particulière couleur jaune, et une très grande pesanteur par rapport à sa masse, il lui donne le nom de Zahab [זהב « or » en hébreu] pour désigner par ce mot toutes les substances qui ont ces qualités sensibles. Il est évident que dans ce cas Adam agit d'une tout autre manière qu'il n'a faite en formant des idées de modes mixtes auxquelles il a donné les noms de Kinneah et de Niouph. Car dans ce dernier cas il joignit ensemble, par le seul secours de son imagination, des idées qui n'étaient point prises de l'existence d'aucune chose, et leur donna des noms qui pussent servir à désigner tout ce qui se trouverait conforme à ces idées abstraites qu'il avait formées, sans considérer si aucune telle chose existait ou non. Là le modèle était purement de son invention. Mais lorsqu'il se forme une idée de cette nouvelle substance, il suit un chemin tout opposé ; car il y a en cette occasion un modèle formé par la nature : de sorte que voulant se le représenter à lui-même par l'idée qu'il en a lors même que ce modèle est absent, il ne fait entrer dans son idée complexe nulle idée simple dont la perception ne lui vienne de la chose même. Il a soin que son idée soit conforme à cet archétype, et veut que ce nom exprime une idée qui ait une telle conformité[21]. »

Dans cette perspective, les « modes mixtes » correspondent à des associations d'idées auxquelles un nom serait ultérieurement donné,

20. Cité ici d'après Locke 1774 : 169-170.

21. *Ibid.* : 172-173.

alors que l'archétype ne serait une sorte de modèle naturel à partir duquel l'esprit humain formerait des mots « conformes » à la nature de ce modèle.

Autre philosophe empirique, George Berkeley (1685-1753) adopte une position idéaliste extrême, selon laquelle nous ne pouvons jamais connaître que nos propres idées. Pour lui la réalité extérieure n'existe pas en elle-même et pourrait fort bien n'être qu'une impression suscitée par un esprit trompeur, dans la mesure où *esse est percipi* « être c'est être perçu ». Il a défendu cette thèse en publiant en 1713 trois dialogues entre deux personnages fictifs : Hylas (de *hylê*, « matière » en grec) qui tient pour une position matérialiste, et Philonous (« ami de l'esprit ») personnifiant l'auteur en avocat de l'immatérialisme. Ce dernier oppose « deux états des choses, l'un ectypal ou naturel, l'autre archétypal et éternel[22]. » Le premier se caractériserait par le fait qu'il aurait été « créé dans le temps », alors que le second existerait « de toute éternité dans l'esprit de Dieu[23] ». Selon le point de vue de Berkeley, si « aucune idée, aucun archétype d'idée ne peuvent exister en dehors d'un esprit[24] », alors « les choses réelles ou les archétypes de nos idées ne sont pas perçus par nos sens, mais par quelque faculté interne de l'âme, comme la raison ou la mémoire[25] ». Philosophe, Berkeley l'était certainement, mais il était aussi évêque de Cloyne en Irlande, et sa position le conduisit, sans surprise, à postuler l'existence d'une source divine des archétypes :

> « Ces idées ou ces choses que je perçois, ou leurs archétypes, existent indépendamment de mon esprit puisque je sais que je n'en suis pas moi-même l'auteur et qu'il n'est pas en mon pouvoir de déterminer à mon gré de quelles idées particulières je serai affecté quand j'ouvrirai les yeux et les oreilles. Elles doivent donc exister dans quelque autre esprit, à la volonté duquel elles me sont présentées[26]. »

Berkeley entretint une correspondance nourrie avec Samuel Johnson (1696-1772), l'un des pionniers de la philosophie américaine, auquel il survécut. Le grand œuvre de Johnson, *Elementa philosophica*, parut en 1752 à Philadelphie, sous forme de deux tomes publiés par Benjamin Franklin et justement dédiés à Berkeley, l'un s'intitulant

22. Berkeley 1906 : 125.
23. *Ibid.* : 125.
24. *Ibid.* : 66
25. *Ibid.* : 54.
26. *Ibid.* : 68.

Ethica, qui traite des questions morales, l'autre *Noetica*, qui concerne celles touchant à l'esprit. Dans le second de ces volumes, Johnson expose un point de vue très proche de celui de Berkeley :

> « Non pas qu'on puisse douter qu'il y ait des Archétypes de ces idées sensibles, existant en dehors de nos esprits ; mais ils doivent exister dans quelque autre esprit, et être des idées tout comme les nôtres ; car une idée ne ressemble rien tant qu'à une idée, et une idée implique toujours, par nature, une relation à un esprit qui la perçoit, ou dans lequel elle perdure. Pourtant, ces Archétypes ou Originaux, et leur manière d'être dans cet Esprit Éternel, doivent être entièrement différents de ce qu'ils sont dans notre esprit, aussi différents que notre existence l'est de la Sienne. En Lui, ils doivent exister dans un Intellect Original ; en nous, seulement par le biais des Sens et de l'Imagination ; en Lui comme des originaux, en nous comme des copies affadies […] Il en résulte que nos idées ne peuvent être considérées comme des images ou des copies de leurs Archétypes dans l'Esprit Éternel, que dans la mesure où nos âmes sont dites être à Son image, et que nous sommes réputés avoir été créés à Son image[27] ».

Johnson s'accorde donc avec Berkeley pour penser que les Archétypes sont les idées divines, desquelles les nôtres ne peuvent être qu'un piètre reflet, mais, plutôt que ces philosophes, Jung a préféré citer, comme sources de sa propre réflexion, Kant et Schopenhauer, le premier pour les « connaissances *a priori* » postulées dans *La Critique de la raison pure* (1781), et le second pour les « formes originales » qu'il dénommait « prototypes[28] ».

Parmi ses prédécesseurs, Jung citera aussi Adolf Bastian (1826-1905), voyageur et polymathe allemand auteur d'une centaine d'ouvrages et considéré comme le fondateur de l'école allemande d'ethnologie. C'est lui qui, en 1873, créa le *Museum für Völkerkunde* de Berlin. Il estimait que, comme les chiens aboient partout et comme les coucous poussent en tout lieu le même cri, de même les hommes ont tous les mêmes conceptions originelles, susceptibles de développements historiques particuliers, en fonction de l'environnement. Selon sa théorie, développée en 1895 au long des deux volumes intitulés *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*[29], il conviendrait de distinguer les *Volkergedanken* (« idées populaires ») des *Elementargedanken* (« idées élémentaires »).

27. Johnson 1752, chap. I, p. 8-10.
28. Stevens 2006 : 80.
29. Bastian 1895.

Les *Volkergedanken*, incluant les contes, mythes, proverbes et autres éléments de la littérature orale, seraient caractéristiques d'une culture donnée, et autant de manifestations particulières des *Elementargedanken* qui, par contre, se trouveraient dans toutes les cultures et toutes les mythologies du monde, préfigurant donc les « archétypes » jungiens. Pour Bastian, il s'agirait là d'images universelles, transculturelles et transhistoriques, dont chaque individu porterait un stock inné, ce qui fait que, dit-il, « ces pensées élémentaires apparaissent sous diverses formes en Inde, à Babylone, et même par exemple, dans les contes des mers du sud ». Bastian ne voyait pas d'autre moyen d'expliquer la présence des mêmes rites ou des mêmes mythes en des endroits très éloignés du globe. C'est pourquoi il considérait que le but ultime de l'ethnologie n'était pas de recueillir et d'étudier les mythes, rites et traits culturels des différents peuples du monde, mais, au-delà de cette étape nécessaire, d'entreprendre un travail de comparaison visant à reconstruire les représentations collectives qui sous-tendent et conditionnent ces manifestations particulières, et qu'il appelait *Gesellschaftsgedanken*. Dans une langue très personnelle, émaillée de termes exotiques glanés au cours de ses voyages, il consacra plusieurs de ses livres à décrire ce processus, qui est aussi un programme de recherche. Pour lui, sous l'apparente et trompeuse multiplicité des *Volkergedanken*, l'idée élémentaire

> « peut être facilement trouvée, une fois le masque ôté, la peinture nettoyée… alors, voyez ! elle est là sur le sol, assise sous vos yeux, la pauvre idée élémentaire, nue et dépouillée, la même partout, identique sur les cinq continents (avec des variations locales)[30] ».

Bien qu'il accorde une grande importance aux phénomènes de diffusion et de spécification géographique, Bastian intéresse Jung parce qu'il postule que les mêmes « idées » se retrouveraient spontanément en des endroits très différents du globe. Cette affirmation est exactement celle que le psychiatre suisse répétera souvent à son tour – hélas sans plus de preuve, et malgré même la certitude du contraire, comme on le verra. Bien avant lui, Bastian avait formulé cette opinion ainsi :

> « Dans les traits accessoires des contes, des histoires de bonne femme et des manières de conversation, on rencontre les mêmes idées en Angleterre comme en Abyssinie, en Inde comme en Scandinavie, en Espagne comme à Tahiti, au Mexique comme en Grèce[31]. »

30. Bastian 1900 : 13.
31. Bastian 1860 : vol. 1, p. 10.

Pourtant, Bastian tient compte des particularités culturelles, beaucoup plus que ne le fera Jung. Estimant que les « idées élémentaires » s'enracinent géographiquement et que leur développement conduit aux « idées populaires », il préconise de pratiquer une alliance de la géographie et de l'ethnologie, et se propose de fonder une science qu'il nomme anthropogéographie. Il donne en exemple l'arc, qui relève partout d'une même « idée élémentaire » tout en connaissant des expressions très variées selon les cultures. Ce qui vaut pour la culture matérielle serait également valable, selon lui, pour la culture spirituelle :

> « Dans le domaine des représentations religieuses, précisément dans les idées qui se sont développées au cours des siècles, la vie spirituelle porte très distinctement l'empreinte directe du caractère populaire national[32]. »

Il insiste donc sur l'étude des diffusions, et « le plus de documents nous pourrons verser au dossier de la formation des diverses variétés d'idées populaires, à travers l'étude des diffusions, le mieux ce sera, mais seulement à condition que la diffusion puisse être prouvée[33] ».

En France, c'est Lévy-Bruhl (1857-1939) qui incarne le passage de la philosophie à l'ethnologie, et certaines de ses idées seront régulièrement citées par Jung en justification de ses propres thèses sur l'inconscient collectif et les archétypes. Auteur de travaux réputés sur Friedrich Heinrich Jacobi, René Descartes et Auguste Comte, historien de la philosophie occupant une situation institutionnelle dominante, professeur à la Sorbonne, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques à partir de 1917, directeur de la *Revue philosophique* de 1916 à sa mort, fondateur avec Marcel Mauss et Paul Rivet de l'institut d'ethnologie de l'Université de Paris, c'est à l'âge de cinquante-trois ans que Lévy-Bruhl entreprit d'étudier la vie mentale de ceux que l'on nommait encore alors « primitifs », ce qui allait le conduire à publier dans le *Bulletin de la société française de Philosophie* des textes consacrés à ce qu'il appelait « âme primitive » ou « mentalité primitive[34] », et à produire sur ce même sujet une série d'ouvrages dont l'influence sera très grande. Son intérêt pour ce type de question était probablement déjà en germe lorsqu'en 1890 il produisit un livre sur un sujet en apparence très différent, puisqu'intitulé *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale*

32. *Ibid.* : vol. 2, p. 44.
33. Bastian 1893 cité *apud* Köpping & Bastian 1983 : 174-175.
34. Lévy-Bruhl 1923 ; Lévy-Bruhl 1929.

en Allemagne, 1700-1848[35]. En effet, le propos de cette étude se situait clairement dans la lignée de la *Völkerpsychologie* allemande, en ce qu'il envisageait notamment de réfléchir, à partir de l'exemple allemand, sur la notion de psychologie collective. La *Völkerpsychologie* – terme introduit par Wilhelm von Humboldt – désigne un courant de recherche qui visait à étudier la « psychologie des peuples », et qui s'exprima notamment dans les vingt volumes du *Zeitschift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (« Revue de psychologie des peuples et de science du langage ») parus de 1859 à 1890. Cette revue savante avait été fondée par Moritz Lazarus et Heymann Steinthal, deux universitaires allemands persuadés que des lois de psychologie collective pouvaient se déduire empiriquement de la psychologie individuelle, et l'auteur qui fit le plus pour promouvoir cette thèse fut Wilhelm Wundt (1832-1920), créateur du premier laboratoire de psychologie expérimentale de Leipzig en 1879, et auteur d'une volumineuse *Psychologie des peuples* parue de 1900 à 1920[36]. Selon Wundt, les mythes trouveraient leur origine dans l'imagination des individus, « l'âme populaire » (*Volksseele*) serait constituée de la somme des imaginaires individuels, et la psychologie ne saurait se comprendre que par l'étude des processus physiologiques[37] : autant de thèses dont Jung voulut se démarquer fortement, ce qui lui fit retrouver celles de Bastian, comme en témoigne ce passage où il se réfère au premier tome de *Der Mensch in der Geschichte*[38], publié par Bastian en 1860 :

> « Les "idées élémentaires" d'Adolf Bastian appartiennent aussi à la catégorie des idées "innées" et c'est par elles que nous pouvons comprendre les formes de perception fondamentalement analogues qu'on trouve partout et qui correspondent donc plus ou moins à ce que nous connaissons aujourd'hui sous le nom d'"archétypes". Bien sûr, Wundt rejette cette notion, victime de l'illusion qui lui fait croire qu'il s'agirait ici de "représentations" et non de "dispositions". Il dit : "L'apparition d'un seul et même phénomène en différents endroits n'est pas complètement impossible, mais, du point de vue de la psychologie empirique, elle est hautement improbable". En ce sens, il nie l'existence d'un "héritage psychique commun à l'humanité" et rejette l'idée même d'un symbolisme mythique compréhensible, en affirmant de façon caractéristique que l'hypothèse d'un "système d'idées" caché derrière le mythe serait impossible. La supposition pédante

35. Lévy-Bruhl 1890.
36. Wundt 1900.
37. *Ibid.* : vol. 3, p. 4.
38. Bastian 1860 : vol. 1, p. 166-*sq.*, 213-*sq.*

> selon laquelle l'inconscient serait avant tout un système d'idées ne tenait pas la route même à l'époque de Wundt, sans même parler d'avant ou d'après[39]. »

Lévy-Bruhl s'écartera lui aussi de la voie proposée par la *Völkerpsychologie* de Wundt, en concluant :

> « Rien n'est plus malaisé […] que de donner la caractéristique générale d'un peuple et de trouver une formule brève et saisissante pour le définir. Un grand peuple comprend des gens de toute nature, de tout esprit[40]. »

Il n'en écrira pas moins en 1910, dès les premières lignes de son livre sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, que

> « Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans les approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants : elles sont communes aux membres d'un groupe social donné ; elles s'y transmettent de génération en génération ; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc., pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social, mais parce qu'elles se présentent avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels[41]. »

En écrivant ces lignes, Lévy-Bruhl reprenait à Émile Durkheim, qui l'avait introduite en 1898, la notion de « représentation collective[42] », tout en prenant soin d'ajouter que « les primitifs ne perçoivent rien comme nous[43] » et qu'il faut donc, selon lui,

> « se défaire du préjugé qui consiste à croire que les représentations collectives en général, et celles des sociétés inférieures en particulier, obéissent aux lois de la psychologie fondée sur l'analyse du sujet individuel. Les représentations collectives ont leurs lois propres, qui ne peuvent se découvrir – surtout s'il s'agit de primitifs – par l'étude de l'individu "blanc, adulte et civilisé"[44] ».

39. Jung 1954c : 165-166.
40. Lévy-Bruhl 1890 : 179.
41. Lévy-Bruhl 1910 : 1.
42. Durkheim 1898.
43. Lévy-Bruhl 1910 : 37.
44. *Ibid.* : 1-2.

Renouant de façon extrême avec la thèse de Berkeley exposée plus haut (*esse est percipi*) Lévy-Bruhl estime que la réalité des primitifs serait en grande partie différente de la nôtre :

> « Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que nous voyons leur échappe, ou leur est indifférent. En revanche, ils voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas[45]. »

Ils verraient donc le monde autrement que nous, car leur perception serait orientée différemment par les « représentations sociales » de leur groupe. Cette perception particulière du monde que Lévy-Bruhl prête aux primitifs est qualifiée par lui de « mystique ». Grand lecteur de James George Frazer, il utilise la littérature ethnographique disponible à son époque pour argumenter en faveur de l'existence d'une « mentalité » primitive qu'il qualifie de « prélogique » parce qu'elle dérogerait au principe de contradiction, qu'elle ne serait pas soumise aux lois de la pensée logique, et qu'elle obéirait à une « loi de participation ». C'est sur cette « mentalité prélogique » qu'il axera désormais ses recherches, sans plus insister sur son opposition à la « mentalité logique » et tout en s'éloignant d'un évolutionnisme qui supposerait le passage de l'humanité d'un état prélogique à un état rationaliste. À juste titre, le toujours clairvoyant Marcel Mauss résumera les thèses de Lévy-Bruhl en disant que « le primitif voit du surnaturel où nous ne le voyons pas, et n'en voit pas là où nous croirions qu'il en devrait voir[46] ». D'une même haleine, Mauss reprochera au philosophe d'englober, sous l'appellation de « primitifs », des populations extrêmement différentes, tout en soulignant que « non seulement le rapport qui relie les sociétés qu'étudie M. Lévy-Bruhl à nos sociétés modernes est beaucoup plus étroit qu'il ne croit, mais encore les différences qui séparent les mentalités des différentes sociétés qu'il confond toutes sous le nom de primitives sont beaucoup plus considérables qu'il ne semble l'indiquer[47] ».

Il ne fait aucun doute, aux yeux de Mauss, que l'erreur principale de Lévy-Bruhl est d'oublier l'histoire. Aussi lui enjoint-il, par exemple, de « ne pas traiter de primitifs les Polynésiens qui sont le produit d'une longue histoire, d'une longue migration, et de toutes sortes de développements en tous sens, même contraires[48] ».

45. *Ibid.* : 30-31
46. Mauss 1939.
47. Mauss, commentaire à Lévy-Bruhl 1923 : 639.
48. *Ibid.* : 640.

Dix ans après la mort de Lévy-Bruhl, on apprendra, grâce à la publication posthume de ses *Carnets*, que, sur la fin de sa vie, il avait pratiquement abandonné l'idée d'une « mentalité » qui serait propre aux « primitifs » et il en était venu à suggérer l'existence d'une structure bipartie de l'esprit humain. Revenant sur la thèse qu'il avait inlassablement défendue, il convenait finalement d'une identité fondamentale entre « primitifs » et « civilisés » :

> « Il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les "primitifs" que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain[49]. »

C'est malheureusement bien après la disparition du philosophe que l'on découvrira ce dernier état de sa pensée, où il établissait notamment que « du point de vue strictement logique, aucune différence essentielle n'est constatée entre la mentalité primitive et la nôtre[50] ». Le 14 octobre 1938, il avait même décidé d'étudier, non plus les civilisations « primitives », mais le monde contemporain, afin de répondre à cette question :

> « Le monde moderne voit-il, comme les civilisations primitives, naître, se développer des mythes, et si oui (comme on peut le montrer sans trop de peine) quel en est le rôle, la fonction, la puissance, en comparaison des mythes primitifs ?[51] »

Las, la mort n'aura pas laissé au philosophe le temps d'étudier ces « mythes modernes » (pour reprendre le titre du livre que Jung a consacré à celui des soucoupes volantes[52]). Antérieurement, dans une lettre adressée le 14 novembre 1934 à Evans-Pritchard, l'ethnologue des Nuer, qui l'avait critiqué, Lévy-Bruhl avait très clairement précisé ses positions, mais ce courrier ne fut hélas publié qu'en 1952, et donc bien après la première édition des *Carnets*. Il y admettait volontiers que le choix du terme « prélogique » était malheureux, et prêtait à confusion. Il est vrai que de nombreux auteurs, et tout particulièrement Jung, l'avaient compris comme signifiant « illogique », alors que ce n'est pas du tout ce qu'il voulait exprimer.

49. Lévy-Bruhl 1949.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. Jung 1958b.

« Mon intention – précise-t-il – était d'introduire l'idée (qui me semblait neuve) qu'il y a une réelle différence entre la mentalité primitive et celle des civilisations plus développées, particulièrement celles de l'Occident, et en conséquence, je n'étais pas obligé de donner l'image la plus complète de cette mentalité primitive, incluant ce qu'elle a en commun avec la nôtre – qui est considérable et que je ne cherche aucunement à nier –, mais je voulais insister continuellement sur ce qui en elle est caractéristique et qui constitue une différence spécifique. Tout pareillement, je ne nie pas que des éléments mystiques existent dans la mentalité des Anglais et des Français, etc., mais j'ai pensé que je devais insister sur le caractère rationnel de leur mentalité, afin que les différences avec la mentalité primitive émergent clairement. J'admets que dans mon travail (et c'est là que je plaide coupable) le sauvage est présenté comme plus mystique et le civilisé comme plus rationnel qu'ils ne le sont en fait dans la réalité. Mais je l'ai fait intentionnellement : je voulais mettre en pleine lumière l'aspect mythique de la mentalité primitive par opposition à l'aspect rationnel de la mentalité de nos sociétés. Maintenant cette différence est acceptée, mais il y a vingt-cinq ans, personne ne l'avait remarquée. Je n'ai aucune objection à ce que vous dites, que le sauvage n'est pas si exclusivement mystique, et que le civilisé n'est pas si constamment rationnel. Peut-être que je me suis trompé en insistant si fortement sur ces différences. Je pensais que l'école anthropologique avait assez fait pour mettre en évidence les similarités. Sur ce point, je pense que ceux qui nous succéderont sauront conserver un équilibre correct[53]. »

Pour que les choses soient bien claires, Lévy-Bruhl enfonce le clou :

« Le fait que les "schémas de pensée" soient différents n'empêche pas le "primitif" de raisonner comme nous, et dans ce sens, sa pensée n'est ni plus ni moins "logique" que la nôtre. Je n'ai jamais laissé le moindre doute à ce sujet, et la façon dont vous expliquez mes idées sur ce point est telle qu'elle devrait dissiper les malentendus qui m'ont fait tant de tort chez les anthropologues anglais et américains[54]. »

Le mot « archétype » apparaît rarement – et assez tardivement – dans l'œuvre de Lévy-Bruhl. En 1935, dans *La Mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*, il s'appuyait sur la mythologie d'une société de Papouasie, celle des Marindanim, telle que Paul Wirz l'avait exposée en 1920 dans sa thèse de doctorat[55], pour commenter la

53. Lévy-Bruhl 1952 : 118-119.
54. *Ibid.* : 121.
55. Wirz 1920.

notion de *Dema*, devenue depuis classique en ethnologie. Il considérait que, pour les Marindanim, les *Dema* sont des ancêtres créateurs, mais aussi, en suivant l'anthropologue suisse Paul Wirz, que tout élément d'un passé suffisamment ancien est susceptible d'être qualifié de *Dema*. Il soulignait par ailleurs que ce même terme peut également servir à désigner ce qui appartient au monde du rêve. Donnant en exemple les conceptions des Marindanim qui évoquent un *Dema*-arc originel ayant à la fois la forme d'un arc et celle d'un homme, et duquel tous les arcs actuels tiennent mythiquement leurs caractéristiques, Lévy-Bruhl citait longuement la thèse de Wirz :

> « Bien que son arc soit l'œuvre de la main de l'homme, le Marind cependant voit toujours en lui l'image de celui qui l'a créé, c'est-à-dire du Dema-arc. De ce fait, une espèce d'âme ou de principe vital est passée du Dema-arc originel jusqu'à l'arme actuelle, de la même façon d'ailleurs que chaque copie d'un être ou d'un objet naturel contient une âme venant de lui (c'est ainsi que les figures représentant les ancêtres sont animées). L'élasticité, la force de l'arc tendu, qui projette au loin la flèche et fait qu'elle tue l'ennemi ou l'animal visé : ce sont là, pour le Marind, des manifestations de l'âme présente dans l'arc, des propriétés et des fonctions qui lui viennent du Dema-arc. Elles se retrouvent donc naturellement dans chaque exemplaire de l'arc, qui est fabriqué sur le modèle de l'arc originel, du Dema-arc, de la même façon que chaque animal possède des propriétés caractéristiques qui se manifestent par ses mœurs et son comportement, et qu'il a héritées de ses ancêtres les Dema[56]. »

Le philosophe en déduisait que le Dema ne serait donc rien d'autre qu'un « archétype » appartenant au monde mythique, et qu'il s'agirait d'une sorte de modèle de tous les êtres actuels :

> « Dès lors l'attitude des Marindanim, en ce qui concerne les propriétés de l'arc, héritage provenant du Dema-arc (et il en est de même pour les autres objets dus à l'industrie actuelle de l'homme) devient intelligible. Ils savent fort bien que les arcs ne se reproduisent pas comme les animaux et les plantes, et que, pour en avoir de neufs, il leur faut les fabriquer. Mais peu importe. Il suffit que les arcs produits aujourd'hui le soient sur le modèle du Dema-arc, comme l'ont été tous ceux dont les Marindanim se sont servis depuis la période mythique. La transmission des propriétés, pour n'être pas physiologique, n'en a pas moins lieu de génération en génération[57]. »

56. Lévy-Bruhl 1935 : 108-109.
57. *Ibid.* : 111-112.

En conclusion, écrivait-il alors,

> « lorsqu'un mythe a fait voir comment ce qui existe aujourd'hui "reproduit" ce qui a existé dans la période prétemporelle, et trouve sa raison d'être dans cette imitation-participation, que demander davantage ? […] En rapportant les êtres et les événements actuels à des "précédents", à des modèles, à des archétypes du monde surnaturel, le mythe fait beaucoup plus que de déterminer un nexus causal. Il donne une raison que nous appellerions transcendante ou métaphysique. Mais, naturellement, il ne la présente jamais qu'en termes particuliers et concrets, et sous la forme d'un récit[58] ».

Jung utilise abondamment les travaux de Lévy-Bruhl[59], et fait son miel de la notion de « participation mystique » élaborée par ce dernier. Ainsi pense-t-il la retrouver dans la vision bouddhiste du monde[60] comme dans la conception schillérienne du poète « naïf » en harmonie avec la nature[61], comme aussi[62] dans ce passage de l'*Émile* de Rousseau :

> « Nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout, les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous, notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface[63]. »

Les exemples qu'on vient de mentionner suffisent à montrer que l'archétype jungien n'a pas surgi *ex nihilo*, qu'il a de nombreux antécédents, que sa construction s'est nourrie d'une longue histoire.

Pourtant, lorsqu'il aborde la question des sources qu'il a utilisées pour construire sa propre notion d'archétype, Jung n'évoque que très brièvement les attestations anciennes, ignore curieusement la plupart des « vieilles histoires » citées au chapitre précédent, se contente de dire, dans ses conférences données à l'Université de Yale en 1937 (les « *Terry Lectures* »), que « le terme "archétype" est utilisé par Cicéron, Pline et d'autres », et qu'il « apparaît dans le premier livre du *Corpus Hermeticum* (Scott, *Hermetica*, I, p. 116, 8a) comme un concept

---

58. *Ibid.* : 179.

59. Segal 2007. En 1952, Jung rapportera que Lévy-Bruhl avait été son invité à Küsnacht (de Angulo 1993 : 214).

60. Jung 1923 : 365.

61. *Ibid.* : 165.

62. *Ibid.* : 106.

63. Rousseau 1866 : 61.

nettement philosophique : “Tu connais dans ton esprit la forme archétypique, le début d’avant le début, l’illimité[64]. » Dans un texte écrit en 1934 et révisé vingt ans plus tard, il est un peu plus disert sur ses sources, puisqu’aux références précédentes s’ajoutent la mention d’un philosophe juif commentateur de la Bible, Philon d’Alexandrie, et de deux auteurs chrétiens, Irénée de Lyon et Denys l’Aéropagite. De façon étonnante, il ne mentionne qu’en passant le fait que, chez ces auteurs tardifs « archétype est une paraphrase de l’εἶδος être platonicien[65] ».

Il affirme même :

> « la théorie des idées primordiales préconscientes ne résulte aucunement de mon invention, ainsi que le prouve le mot “archétype”, qui remonte aux premiers siècles de notre ère[66] ».

Or la seconde partie de cette affirmation est fausse du point de vue chronologique, puisque le mot archétype, nous l’avons vu, est déjà utilisé par Empédocle au Ve siècle avant l’ère commune, et qu’il paraît impossible de ne pas mentionner à son propos Platon, qui vécut aux Ve et IVe siècles avant l’ère. Il est vraiment très étonnant que Jung ne mentionne aucunement Platon ici, en préférant citer des auteurs plutôt mineurs et, de plus, très tardifs quant à l’histoire de ce concept. Il avait certes bien lu le philosophe grec, qu’il cite abondamment par ailleurs[67], et le plus probable est donc ici que cet « oubli » ait été intentionnel, qu’il ait répondu à l’ambition de se démarquer de toute connotation spéculative et pour tout dire philosophique, afin de renforcer l’aspect scientifique, empirique, de sa théorie. Jung le suggère du reste lui-même :

> « Le fait est que certaines idées existent presque partout et à toutes les époques, et qu’elles peuvent se manifester tout à fait indépendamment d’une migration ou d’une tradition. Elles ne sont pas produites par l’individu, elles lui adviennent simplement et se forcent même un chemin jusqu’à sa conscience. Ceci n’est pas de la philosophie platonicienne, mais de la psychologie empirique[68]. »

64. Jung 1958d : 51, n. 15.

65. Jung 1968b : 4.

66. Jung 1958d : 50.

67. Il le cite souvent en détail, mais c’est dans un seul autre texte qu’il note quand même, une seule fois, de façon très lapidaire et comme du bout de la plume, que « l’honneur » de la découverte de l’archétype revient à Platon (Jung 1938a, repris en 1954 dans *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, trad. angl. dans Jung 1968b : 79).

68. Jung 1958d : 7.

Il y a là, il faut bien l'admettre, une prétention disproportionnée, car déclarer « psychologie empirique » l'affirmation selon laquelle « certaines idées existent presque partout et à toutes les époques […] tout à fait indépendamment d'une migration ou d'une tradition », c'est en réalité répéter un acte de foi déjà maintes fois proféré par les prédécesseurs de Jung, philosophes puis ethnologues, selon un *credo* que rien n'est jamais venu confirmer dans les faits, ainsi que nous aurons plus loin l'occasion de le démontrer. Jung avoue pourtant que sa « théorie des idées primordiales préconscientes » se trouve déjà dans les livres de Bastian et de Nietzsche. Faisant assaut de modestie, il confesse :

> « Je n'ai fait que donner une fondation empirique à la théorie de ce qu'on appelait auparavant des idées primordiales ou élémentaires, "catégories" ou "habitudes directrices de la conscience", "représentations collectives", etc., en cherchant à investiguer certains détails[69]. »

Tout en insistant de nouveau sur la prétention de son entreprise à l'empirisme et à la scientificité, Jung cite, sans surprise, Bastian parmi ses sources, puis rappelle que « parmi les auteurs français, Hubert et Mauss, et aussi Lévy-Bruhl, mentionnent des idées similaires ». Nietzsche est également recruté pour les quelques passages de *Humain trop humain* où se trouve l'idée que « dans le sommeil et le rêve, nous revivons la pensée de l'ancienne humanité », que « le rêve nous ramène à de lointaines situations de la culture humaine, et nous met sous la main un moyen de mieux les comprendre[70] », autrement dit que le rêve serait une sorte de mémoire culturelle de l'humanité depuis ses débuts… ce dont on est quand même en droit de très sérieusement douter. Quant au passage de Marcel Mauss et Henri Hubert que Jung mentionne au titre de ses prédécesseurs, il est extrait de leurs *Mélanges d'histoire des religions* et concerne les « catégories » au sens « d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes[71] » – desquelles ferait partie la très controversée notion de *mana*, qui eut son heure de célébrité parmi les anthropologues, mais qui est complètement délaissée maintenant. Au passage, Jung oublie de mentionner que Mauss rejetait fermement les analyses de Lévy-Bruhl[72].

---

69. *Ibid.* : 50-51.

70. Nietzsche 1988 : 32-33.

71. Hubert & Mauss 1929 : XXIX.

72. Voir les commentaires de Mauss à la communication donnée par Lévy-Bruhl à la Société de Philosophie, le 15 février 1923 (Lévy-Bruhl 1923 : 639-642).

Certes, la notion de « représentations collectives » et agissantes, telle qu'employée par Lévy-Bruhl, paraît bien proche de celle des archétypes jungiens, et Jung va même jusqu'à dire que c'est « pratiquement la même chose[73] ». Cela n'est certainement pas dû au hasard, puisque dans un texte terminé juste avant sa mort en juin 1961 – texte qui témoigne donc du dernier état de sa pensée –, Jung écrivait ceci :

> « Au niveau primitif, la Psychè ou l'âme ne forme aucunement une unité, ainsi qu'on le suppose généralement. Nombre de primitifs supposent qu'outre la sienne propre, l'homme possède une "âme de la brousse" qui s'incarne dans un animal sauvage ou dans un arbre auquel il est relié par une sorte d'identité psychique. C'est ce que Lévy-Bruhl appelait "participation mystique"[74]. »

Dans ce passage, l'expression « participation mystique » est citée en français dans le texte, et fait l'objet de la note suivante :

> « Plus tard, Lévy-Bruhl retira ce terme sous la pression de la critique adverse, à laquelle il succomba malheureusement. Ses critiques se trompaient, dans la mesure où l'identité inconsciente est un fait psychologique bien connu[75]. »

Le texte incluant ces lignes et la note qui les accompagne furent remaniés, avec l'accord de leur auteur, par Marie-Louise von Franz et John Freeman pour servir d'introduction à un livre intitulé *Man and His Symbols*, qui ne fut publié qu'en 1964 et dont le passage qui vient d'être cité fut modifié comme suit :

> « Chez les peuples dont la conscience se trouve à un niveau de développement différent du nôtre, "l'âme" (ou Psychè) n'est pas ressentie comme une unité. Nombre de primitifs supposent que l'homme a une "âme de la brousse" en plus de la sienne, et que cette âme de la brousse s'incarne dans un animal sauvage ou un arbre, avec lesquels l'individu humain entretient une sorte d'identité psychique. C'est ce que le distingué ethnologue français Lucien Lévy-Bruhl appelait une "participation mystique". Plus tard, il retira cette expression sous le poids des critiques adverses, mais je crois que ses critiques se trompaient. C'est un fait psychologique bien connu qu'un individu peut disposer d'une telle identité inconsciente avec une autre personne ou un objet[76]. »

73. Jung 1968b : 5.
74. Jung 1976b : 194.
75. *Ibid.*: 194, n. 2.
76. Jung, Von Franz *et al.* 1964 : 6-7.

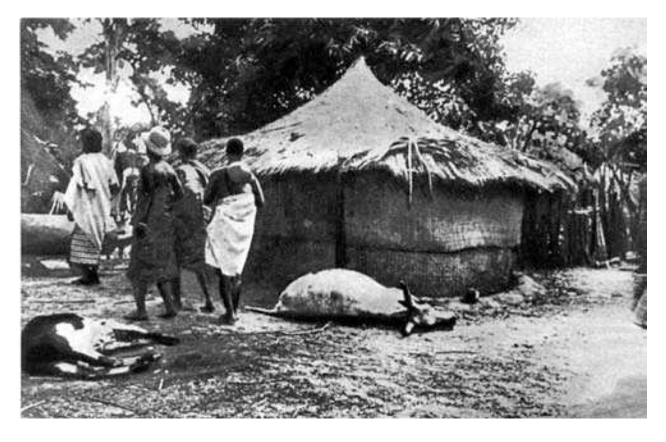
Dans sa version originale, plus sobre, mais également dans la version modifiée par les disciples de Jung, ce texte cumule en quelques lignes bien des affirmations surprenantes, et il faut bien constater qu'il se termine sur un argument d'autorité (« c'est un fait… bien connu… »).

À l'en croire, il existerait donc des « peuples dont la conscience se trouve à un niveau de développement différent du nôtre » ? Comment Jung ne s'aperçut-il pas que cette affirmation renouait avec un ethnocentrisme des plus naïfs et lui faisait défendre une position évolutionniste le constituant artificiellement, lui et ses lecteurs, en parangon de l'humanité ? Une telle énormité est pourtant donnée ici comme une évidence. Il ne s'agit aucunement d'une distraction, puisqu'elle est immédiatement suivie d'un autre énoncé qui la confirme : « nombre de primitifs supposent… » – Il y aurait donc bien des « primitifs », au « niveau de conscience » inférieur au nôtre ? Pour justifier cette opinion intenable, comment peut-on enrôler un Lucien Lévy-Bruhl, alors décédé depuis vingt-deux ans ? À l'époque où il rédige le texte original de cette dernière contribution, le psychiatre suisse a certainement lu les *Carnets* posthumes de Lévy-Bruhl, parus depuis déjà une douzaine d'années, mais il préfère croire que le philosophe aurait changé d'avis « sous le poids des critiques », alors que le *mea culpa* des *Carnets* constitue au contraire l'acmé d'une réflexion personnelle patiemment développée pendant plus de trente ans. Car c'est bien Lévy-Bruhl lui-même qui, à la fin de sa vie, réfuta sa propre thèse d'une « mentalité primitive » prétendument l'apanage des seuls « primitifs », et il est tout à son honneur d'avoir reconnu son erreur, mais Jung préfère renouer ici avec les positions antérieures du « distingué ethnologue ». Il préfère imaginer que Lévy-Bruhl se serait renié sous la pression des critiques, ce qui est faire injure à sa grande indépendance de pensée, et plutôt que de suivre les derniers développements, particulièrement lumineux, de la réflexion du philosophe, il préfère les attribuer à l'influence de critiques imaginaires, et imaginer lui-même que ces critiques se seraient trompés. Pire, il choisit d'ignorer la leçon de Mauss qui, dès 1923, dénonçait l'appellation de « primitifs » attribuée à des peuples en réalité dotés d'une longue histoire[77] et, en réhabilitant subrepticement ce terme, il se situe tout simplement à un stade de réflexion en retard d'une bonne trentaine d'années sur son temps. Tronquant la pensée de Lévy-Bruhl de sa part la plus moderne et la plus novatrice, il s'en tient aux vieilles lunes du primitivisme et de l'évolution linéaire universelle de

77. Mauss, commentaire à Lévy-Bruhl 1923 : 640.

l'humanité, en se montrant étonnamment sourd aux discours de Claude Lévi-Strauss, qui avait pourtant dénoncé ces sottises en 1952 dans un mémorable discours à l'Unesco[78].

S'agit-il d'une erreur ponctuelle et finalement sans grande importance, ou bien cette faute ne serait-elle pas plutôt le produit d'une mauvaise ethnologie ? Avant de chercher une réponse à cette interrogation, il importe de se pencher plus précisément sur le sens que donne Jung au mot archétype.



« Sacrifice de bœuf et danses pour le lever d'un deuil chez les Mancagnes » (Radin 1941, pl. XXII). Jung a maintenu pendant des décennies une vision obsolète de ceux qu'il persistait à considérer comme des «primitifs.»

78. Lévi-Strauss 1952.

Chapitre 4

La vision jungienne de l'archétype

« À ce moment-là, j'ai vécu un moment de lucidité inhabituel au cours duquel je me suis retourné pour contempler le chemin que j'avais parcouru. Je pensai : "Maintenant, tu possèdes une clé de la mythologie et tu peux ouvrir toutes les portes de la psychè inconsciente." »
(Carl Gustav Jung[1])

Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss a rapporté des observations qui lui semblaient

> « faire justice de toutes les théories qui invoquent des "archétypes" ou un "inconscient collectif" ; seules les formes peuvent être communes, mais non les contenus. S'il existe des contenus communs, la raison doit en être cherchée, soit du côté des propriétés objectives de certains êtres naturels ou artificiels, soit du côté de la diffusion et de l'emprunt, c'est-à-dire, dans les deux cas, hors de l'esprit[2]. »

Cette remarque du célèbre anthropologue lui a valu de la part de Timothy Chouinard, un défenseur américain de Jung, cette vigoureuse volée de bois vert :

> « Le professeur Lévi-Strauss ignore manifestement la définition précise de l'archétype par Jung (tout comme celle de l'inconscient collectif) : l'archétype n'est pas un contenu spécifique sauf lorsqu'il est réalisé consciemment ; il est autrement une pure forme – dont la vraie nature est inspécifiable. Voilà un exemple suggestif (bien que limité) d'une situation interdisciplinaire imprudente[3]. »

1. Jung & Jaffé 1989 : 171.

2. Lévi-Strauss 1962 : 88.

3. Chouinard 1970 : 157. Un autre défenseur de Jung, Vernon Gras, a tenté de démontrer que la pensée de Lévi-Strauss était très proche de celle de Jung : les systèmes d'opposition du premier seraient l'équivalent des archétypes du second (Gras 1981). Comment peut-on faire une telle proposition, quand l'extrême rigueur intellectuelle et le rationalisme de Lévi-Strauss sont tout à l'opposé des penchants de Jung pour l'irrationnel et le paranormal? (voir aussi Lindenfeld 2009 : 223).

Tremblant à l'idée de devoir subir le même sort que Lévi-Strauss, le curieux se promet donc d'aller voir de plus près la « définition précise » évoquée par ce critique. Avant d'examiner quel usage fait Jung des données de l'ethnologie, il nous faut effectivement savoir ce qu'il entend exactement par « archétype » et ainsi éviter autant que possible le reproche fait par Carlos Drake aux critiques de Jung accusés de déformer sa pensée ou de ne pas se référer à ses propres définitions[4]. L'entreprise apparaît d'emblée difficile, puisque Jung nous avise de ce que « la véritable essence de l'archétype ne peut devenir consciente », car elle est « transcendante ».

En effet, nous prévient Jung, l'archétype « est essentiellement un contenu inconscient qui s'altère lorsqu'il devient conscient et parvient à la perception, lorsqu'il se colore en fonction de la conscience individuelle dans laquelle il apparaît[5] ». Pour bien faire, ajoute-t-il, il faudrait distinguer entre les « archétypes » proprement dits et les « idées archétypales », les premiers étant des « modèles hypothétiques et irreprésentables », qu'il compare à ce que les biologistes anglo-saxons appellent « modèles de comportement » (*patterns of behaviour*)[6]. Il reprend ailleurs cette comparaison en la précisant : « il y a toute raison de supposer que les archétypes sont les images inconscientes des instincts eux-mêmes, qu'ils sont des modèles inconscients de comportement[7] ».

Quant aux « idées archétypales », il ne les définit pas dans la foulée, mais y revient dans un autre texte, consacré aux archétypes principalement dans leur rapport au concept d'Anima, pour les décrire comme « des images primordiales qui ne sont jamais le reflet d'événements physiques, mais sont des produits spontanés du facteur psychique[8] ». À l'en croire, ces images seraient en nombre infini, puisqu'il y aurait « autant d'archétypes que de situations typiques dans la vie[9]. »

4. Drake 1967, à propos des critiques émises par plusieurs anthropologues (Weston La Barre, Richard Dorson, J. et Frances S. Herskovits, William R. Bascom).

5. Jung 1968b : 5.

6. *Ibid.* : 5, n. 9.

7. Jung 1936 : 44.

8. Jung 1954d, trad. angl. dans Jung 1968b : 57.

9. *Ibid.* : 48. Cette affirmation de Jung conduit Andrew Neher à se demander quelle utilité peut bien avoir une théorie qui propose une seule explication – à savoir l'influence de l'archétype – pour toute les expériences de la vie (Neher 1996 : 85).

Au tout début de son volume sur *Les Archétypes et l'inconscient collectif*, il définit brièvement les archétypes comme formant « le contenu de l'inconscient collectif[10] ». En 1937, dans un exposé sur le concept d'inconscient collectif, publié en anglais dans la revue d'un hôpital londonien, il écrit que son idée de l'archétype est celle d'une « forme préexistante[11] » qui serait à l'inconscient collectif ce que les complexes sont à l'inconscient personnel[12]. Pour lui, « le concept d'archétype, qui est une conséquence obligée de l'idée d'inconscient collectif, indique l'existence de formes définies de la Psychè qui semblent exister toujours et partout[13]. » Il s'agit de « types archaïques » ou « primordiaux », se réduisant à des « images universelles qui existent depuis les temps les plus anciens[14] », et qui s'exprimeraient sous une forme consciemment élaborée dans les mythes, les contes de fées ou les enseignements ésotériques, mais sous une forme beaucoup plus élémentaire dans les rêves et les visions :

> « Les mythes et les contes sont d'autres expressions bien connues des archétypes. Mais là […] nous avons à faire à des formes qui ont reçu un cachet spécifique et qui ont été transmises au long de longues périodes de temps. Le terme "archétype" ne s'applique donc qu'indirectement aux "représentations collectives", puisqu'il ne désigne que les contenus qui n'ont pas encore été soumis à une élaboration consciente et qui forment donc une donnée immédiate de l'expérience psychique. Dans ce sens, il existe une différence considérable entre l'archétype et la formule historique ayant subi une évolution. C'est particulièrement aux plus hauts niveaux de l'enseignement ésotérique que les archétypes apparaissent dans une forme qui révèle indéniablement l'influence d'une évaluation critique et d'une élaboration consciente. Leur manifestation immédiate, telle que nous la rencontrons dans les rêves et les visions, est bien plus individuelle, moins compréhensible et plus naïve que dans les mythes[15] ».

10. Jung 1968b : 4.
11. Jung 1936 : 42.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. Jung 1968b : 5.
15. *Ibid.*

Cet exposé paraît suffire à Jung, puisqu'il le conclut en résumant ses vues de la sorte : « ce que signifie le mot "archétype" au sens propre ressort donc assez clairement de sa relation avec le mythe, l'enseignement ésotérique et le conte de fées[16] ». Pour lui, les vraies difficultés ne commenceraient qu'avec l'étude des implications psychologiques de l'archétype. À l'encontre de cette présentation optimiste, il est au contraire permis de penser que les difficultés commencent en réalité bien avant, avec l'exposé de la notion elle-même, et pas du tout au moment d'envisager ses possibles conséquences sur le plan de la psychologie.

Ces difficultés sont encore plus grandes concernant l'origine de l'archétype. Celle-ci s'expliquerait par l'accumulation d'un mystérieux « dépôt » immémorial, transmis jusqu'à nous depuis l'origine de l'homme et toujours disponible. Jung expose en 1923 que « les images primordiales de l'inconscient collectif […] sont des dépôts représentant l'expérience accumulée de centaines d'années de lutte pour l'adaptation et l'existence[17] ». Dans une autre formulation, il précise que c'est non seulement l'accumulation des expériences, mais aussi leur répétition, qui seraient à l'origine des archétypes, si bien que, dit-il, « une répétition infinie a gravé ces expériences dans notre constitution psychique[18] ». Le caractère lamarckien de cette explication transformiste saute aux yeux : c'est à force de répéter les mêmes expériences que nos ancêtres auraient acquis le bagage archétypal qu'ils nous transmettent… tout comme ce serait à force de tendre le cou pour déguster les feuilles des plus hauts acacias que les girafes du passé auraient acquis et transmis à leurs descendantes actuelles ces longues pattes et ce cou qui forment les caractéristiques les plus frappantes de cette espèce.

Jung est plusieurs fois revenu sur cette explication lamarckienne… qui n'en est pas vraiment une, comme il l'avoue lui-même :

> « On m'a souvent demandé d'où venaient les archétypes ou images primordiales. Il me semble que leur origine ne peut s'expliquer qu'en supposant qu'ils seraient les dépôts d'expériences constamment répétées par l'Humanité […] Naturellement, cette supposition ne fait que repousser le problème sans le résoudre[19]. »

16. *Ibid.*
17. Jung 1923 : 271-272.
18. Jung 1968b : 48.
19. Jung 1990 : 69.

Jung n'a jamais résolu cette difficulté, et s'en est défendu ainsi :

> « Mes critiques ont supposé erronément que je traiterais de "représentations héritées" et sur cette base ils ont rejeté l'idée d'archétype comme étant une pure superstition. [Les archétypes] sont en réalité une tendance instinctuelle aussi marquée que celle des oiseaux à construire des nids, ou celles des fourmis à former des colonies organisées. Ici, je dois clarifier la relation entre les instincts et les archétypes : ce que nous appelons instincts, ce sont des envies physiologiques perçues par les sens. Mais en même temps, elles se manifestent aussi comme des fantasmes et ne révèlent souvent leur présence que par des images symboliques. Ces manifestations sont ce que j'appelle archétypes. Elles sont sans origine connue et elles se répètent à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit du monde – même quand on doit exclure une transmission directe ou une "fertilisation croisée" par migration[20]. »

À la fin de sa vie, il est revenu sur cette question pour tenter de répondre aux critiques lui reprochant les difficultés présentées par l'hypothèse du caractère hérité des archétypes. Comme souvent hélas, sa réponse fut quelque peu condescendante. Il usa de l'argument d'autorité, en répétant les mêmes affirmations tout en accusant ses opposants de manquer de culture :

> « Mes vues sur les "vestiges archaïques", que j'appelle "archétypes" ou "images primordiales" ont été constamment critiquées par des gens qui n'ont pas de connaissances suffisantes en psychologie des rêves et en mythologie. Le terme "archétype" est souvent compris de travers comme signifiant quelques images ou types mythologiques définis. Mais ceux-ci ne sont rien d'autre que des représentations conscientes ; il serait absurde de supposer que de telles représentations variables pourraient être héritées. L'archétype est une tendance à former de telles représentations – lesquelles peuvent grandement varier en détail sans perdre leur schème fondamental[21]. »

Sa solution était donc de distinguer les représentations concrètes formées à partir des archétypes, et les « archétypes en soi » ou archétypes au sens propre, qui seraient la « tendance » à former ces représentations. Deux difficultés se présentent alors : d'une part Jung a utilisé tout au long de son œuvre le mot « archétype » pour désigner indifféremment ces deux notions, créant donc une ambiguïté dont il a

20. Jung, Von Franz *et al.* 1964 : 67.
21. Jung, Von Franz *et al.* 1968 : 56-57.

fort bien su jouer par la suite, car il se garde généralement de préciser de quel genre d'« archétype » il parle ; et d'autre part la distinction opérée ne fait que repousser le problème, car si des représentations conscientes ne peuvent évidemment être héréditaires, la théorie de l'inconscient collectif suppose nécessairement que les archétypes *sensu proprio*, eux, le soient… ce sur quoi il ne s'est jamais clairement expliqué.

Il est vrai que ses sources en matière de paléontologie et d'évolution n'étaient pas toujours bien fiables, puisqu'en 1931 il écrivit sans sourciller que :

> « Du point de vue épistémologique, il est juste aussi admissible de faire dériver les animaux de l'espèce humaine, que l'homme des espèces animales. Mais nous savons comment Dacqué a raté sa carrière universitaire à cause de son péché contre l'esprit du temps, qui ne se laisse pas traiter à la légère[22]. »

En invoquant ici un Dacqué (1878-1945) victime de l'esprit conformiste du temps, Jung, qui avait lui aussi rompu avec la possibilité d'une carrière universitaire pour mieux conduire ses propres recherches, laisse entendre qu'il aurait raison seul contre tous, en tout cas contre les savants par trop bien-pensants. Et certes, le paléontologue allemand Edgar Dacqué était loin d'être orthodoxe, lui qui rêvait d'unir « la religion, la science et la vie[23] » et qui avait publié en 1924 un livre[24] (que Jung avait dans sa bibliothèque[25]), dans lequel il supposait que les premiers hommes auraient côtoyé les dinosaures, dont ils nous auraient transmis le souvenir dans les mythes et légendes de dragons, par l'intermédiaire d'une forme de « mémoire raciale »… qui n'est pas sans rappeler les archétypes jungiens. Jung prenait très au sérieux ces thèses ridicules, comme le prouve son évocation, au cours des années 1930, « des sauriens, ces prétendus dragons qu'on peut rapporter aux dinosaures ; l'homme n'a pas vu les premiers sauriens, mais il fut probablement un contemporain des dinosaures[26] ».

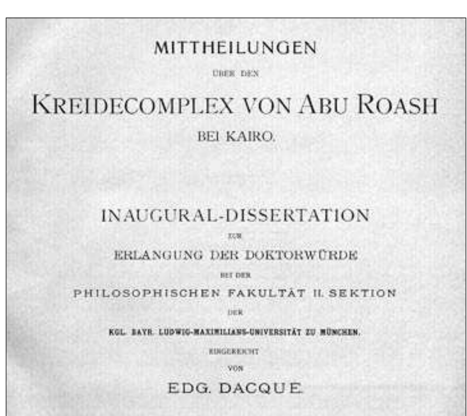
Inévitablement, cette naïveté sidérante fut intégrée à « l'archétype du dragon » :

22. Jung 1931b. Traduction en anglais : Jung 1991b : 338.
23. C'est le programme qu'il se donne dans Dacqué 1924. Cf. Webb 1976 : 332.
24. Dacqué 1924.
25. Bishop 1999 : 83.
26. Jung 1988 : 748.

> « Le dragon est un archétype très ancien, que je suppose provenir d'un âge où l'homme et les dragons vivaient ensemble – quand l'homme vivait avec des sauriens, et des mauvais sauriens en plus[27]. »

Jung et Dacqué (dont les théories parascientifiques semblent avoir été fort appréciées d'Adolf Hitler[28]), constituent les deux sources d'inspiration de Gottfried Benn qui, dans *Aufbau der Persönlichkeit*[29], a tenté de construire une « géologie de la personnalité[30] » rappelant la métaphore géologique des strates utilisée par Jung dans son séminaire de 1925 pour expliquer sa notion d'inconscient collectif (où il emploie la même expression[31]). Incidemment, Jung utilise également les publications de Herman Wirth[32], autre auteur allemand de la même farine parascientifique dont la moindre des élucubrations était de rechercher l'Atlantide en Alaska… et qui dirigea jusqu'en 1937 l'*Ahnenerbe*, institut de recherches nazi créé en 1935 par lui-même et Himmler.

À tout le moins, on peut dire que Jung n'était pas toujours bien regardant sur ses sources et qu'il manifestait une certaine indulgence pour les théories délirantes, voire une franche sympathie en ce qui concerne celles de Dacqué.



MITTHEILUNGEN

ÜBER DEN

KREIDECOMPLEX VON ABU ROASH

BEI KAIRO.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT II. SEKTION

DER

KGL. BAYR. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN,

EINGEREICHT

VON

EDG. DACQUE.

Couverture de la thèse de doctorat en géologie d'Edgar Dacqué.

27. *Ibid. :* 900.
28. Goodrick-Clarke 1998: 242, n. 29 ; Gasman 2004 : 178, n. 63.
29. Benn 1931.
30. Neaman 1999 : 92.
31. Jung 1989 : 133.
32. Jung 1952 : fig. 6. On objectera peut-être qu'il s'agit d'une illustration choisie et légendée par Jolande Jacobi. Mais elle l'a fait du vivant de Jung, et sans nul doute sous son contrôle. Voir aussi Olivier 2012 : 83, 111-114, 152.



Ex libris de Jung.

Chapitre 5

Magister dixit

> « Si les preuves de l'existence des archétypes manquaient,
> et si toutes les personnes intelligentes du monde avaient réussi
> à nous convaincre qu'une telle chose ne pourrait exister,
> il nous faudrait l'inventer. »
> (Carl Gustav Jung[1])

Jung a précisé que « l'inconscient […] semble être principalement guidé par des tendances instinctuelles représentées par des formes de pensée correspondantes, c'est-à-dire par les archétypes[2] » – ainsi, les « dépôts » accumulés au fil des générations ne concerneraient que la tendance à former préférentiellement certaines images, et non celles-ci en elles-mêmes[3].

Il a poussé très loin cette métaphore du « dépôt », en allant jusqu'à lui faire contenir les traces d'expériences extra-humaines dans la mesure où, nous dit-il, « l'inconscient collectif est le sédiment de toute l'expérience de l'Univers, de tout temps[4]. » Il n'en a pas moins répété que les archétypes ne seraient ni plus ni moins que des sortes d'instincts : « Il y a de bonnes raisons de supposer » – écrit-il sans donner ces raisons – « que les archétypes soient les images inconscientes des instincts eux-mêmes et, en d'autres mots, qu'ils soient des schémas de comportement instinctuels[5]. » – Il y revient ailleurs de façon plus détaillée :

> « Je rencontre encore et encore la notion selon laquelle un archétype serait déterminé en fonction de son contenu, en d'autres mots qu'il serait une idée inconsciente (si l'on veut admettre une telle expression). Il est nécessaire de souligner

1. Jung 1938a.
2. Jung, Von Franz *et al.* 1964 : 78.
3. Jones 2003 : 654.
4. Jung 1920 : 432.
5. Jung 1968b : 44.

> une fois de plus que les archétypes ne sont pas déterminés en fonction de leur contenu, mais seulement de leur forme, et dans un degré très limité. Une image primordiale est déterminée par son contenu seulement quand elle devient consciente et qu'elle est alors remplie par le matériel de l'expérience consciente […] L'archétype en lui-même est vide et purement formel, ce n'est rien d'autre qu'une *facultas praeformandi*, une possibilité de représentation qui est donnée *a priori*. Les représentations elles-mêmes ne sont pas héritées, seules les formes le sont, et sous ce rapport elles correspondent en tout point aux instincts, qui eux aussi ne sont déterminés que dans leur forme. Tant qu'ils ne se manifestent pas, l'existence des instincts ne peut pas plus être prouvée que celle des archétypes[6]. »

Les archétypes *sensu proprio* sont donc bien hérités au même titre que « les éléments morphologiques du corps humain[7] » – précise Jung qui ajoute que « rien ne nous empêche de supposer que certains archétypes existent même chez les animaux, qu'ils sont enracinés dans les particularités de l'organisme vivant lui-même et qu'ils sont donc les expressions directes de la vie, dont la nature ne peut pas être davantage expliquée[8]. » En d'autres termes, la thèse de Jung tient en ces quelques phrases où il l'a lui-même résumée :

> « En plus de notre conscience immédiate […] existe un second système psychique de nature collective, universelle et impersonnelle, qui est identique chez tous les individus. Cet inconscient collectif ne se développe pas individuellement, mais est hérité. Il consiste en formes pré-existantes, les archétypes, qui ne deviennent que secondairement conscientes et qui donnent une forme définie à certains contenus psychiques[9]. »

S'il est parfaitement acceptable que Jung ait peaufiné sa définition de l'archétype tout au long de sa vie, on ne peut que constater qu'il n'a jamais résolu les contradictions inhérentes à cette notion. Aussi tard qu'en 1954, il n'hésitait pas à reprendre ses affirmations de 1938 contredisant tout ce que l'on pouvait alors savoir sur le développement mental de l'enfant, sans prendre la peine de se mettre à jour ni même d'argumenter si peu que ce soit, puisqu'il se contentait de rejeter autoritairement ces acquis d'un bloc, sans même faire à leurs

---

6. *Ibid.* : 78-79.
7. *Ibid.* : 155.
8. Jung 1990 : 69.
9. Jung 1968b : 43

auteurs[10] l'honneur d'une citation, et en les considérant même comme « grotesques » :

> « Ces images [les archétypes] sont "primordiales" dans la mesure où elles sont particulières à toute une espèce, et si elles ont jamais eu une "origine", celle-ci doit avoir coïncidé au moins avec le début de cette espèce. Elles sont la "qualité humaine" de l'être humain, la forme spécifiquement humaine que prennent ses activités. Cette forme spécifique est héréditaire, et déjà présente dans le germoplasme. L'idée selon laquelle elle ne serait pas héritée, mais viendrait à l'existence de nouveau dans chaque enfant serait tout aussi grotesque que la croyance primitive selon laquelle le soleil qui se lève chaque matin est différent de celui qui s'est couché le soir précédent[11]. »

En plus, il se contredit en affirmant ici que les archétypes formeraient une qualité spécifiquement humaine, alors qu'on vient de voir qu'il supposait par ailleurs leur existence chez les animaux. Toutes ces contradictions, ces variations sur un même thème, sur les mêmes métaphores, une fois rapprochées les unes des autres frisent la cacophonie, et paraissent difficilement acceptables. Il nous faudrait croire, en effet, que bien qu'étant transmis d'une génération à la suivante comme n'importe quel autre trait somatique, les archétypes – universels et identiques à eux-mêmes de tout temps – condenseraient la somme de toutes les expériences acquises par les hommes depuis leur apparition !

Lorsqu'il s'est livré à un examen critique de l'idée d'archétype, le psychologue américain Andrew Neher a repéré que cette notion se heurte à une difficulté supplémentaire : il est parfaitement contradictoire de présenter les archétypes à la fois comme des « préformes » caractérisées par leur ubiquité et leur fixité (mais susceptibles de générer des images ou symboles qui, eux, varient), tout en affirmant d'une même haleine qu'ils condenseraient et conserveraient en « dépôt », comme en archive, « l'expérience » de toutes les générations d'hommes qui nous séparent de la préhistoire[12]. Même sans remonter aux origines de l'homme, il est évident que de nombreuses cultures se sont succédé depuis des milliers d'années en professant des pratiques, coutumes et croyances des plus diverses, au cœur de milieux les plus variés, pour

10. Par exemple Jean Piaget. Pour un historique des différents courants de recherche sur le développement intellectuel de l'enfant, voir Garnier, Bednarz, & Ulanovskaya 2004.

11. Jung 1954e, trad. angl. dans Jung 1991a : 78.

12. Neher 1996 : 68.

évoluer et se différencier jusqu'aux quelque six mille groupes humains de langues différentes qui peuplent aujourd'hui le globe. Alors, quel que soit le processus de transmission envisagé, par quel miracle ces expériences différentes auraient-elles pu produire un seul et unique « dépôt », actif en l'esprit de tous les hommes, indépendamment de leur langue, de leur époque, de leur culture, de leur mythologie, et surtout indépendamment de l'infinie variété de leurs expériences et de celles de leurs ancêtres, sur tous les continents ? Une telle supposition n'est tout simplement pas crédible.

Le seul moyen de « sauver » la possibilité d'archétypes réellement universels serait de supposer qu'ils auraient émergé chez les humains avant leur dispersion sur le globe, mais on se trouverait alors à un niveau de généralité tel que la notion perdrait pratiquement tout contenu et, surtout, il faudrait alors renoncer à cette part essentielle de leur nature qui, selon Jung, est celle d'un dépôt accumulé au fil des générations. On se trouverait alors devant une nouvelle contradiction.

Une difficulté pouvant en cacher une autre, affirmer le caractère héréditaire de la transmission dudit dépôt oblige à renouer avec les théories de Lamarck, c'est-à-dire avec la thèse de la transmission des caractères acquis. Même dans le cadre du « néolamarckisme » contemporain qui table sur le phénomène de rétrotranscription dans les cellules germinales[13] pour admettre la transmission non mendélienne d'informations non portées par l'ADN[14], des dizaines ou plutôt centaines de milliers d'années d'évolution ne sauraient conduire à l'uniformisation d'un caractère, mais ne peuvent au contraire qu'aboutir à sa diversification.

Jung était sans doute conscient de ces apories, et c'est peut-être pour chercher à les résoudre qu'il avança l'idée selon laquelle les archétypes « ne sont pas de purs objets de l'esprit, mais constituent également des facteurs autonomes, c'est-à-dire des sujets vivants[15] » – affirmation qui fait entrer les archétypes dans le monde du paranormal – alors qu'au fond, leur promoteur se moquait bien de prouver leur existence et se souciait finalement assez peu de les définir avec précision. Ce n'est pas être hypercritique ou médisant que d'affirmer cela, puisque c'est Jung lui-même qui déclarait :

13. Sciamanna, Vitullo *et al.* 2009.
14. Grandjean & Rassoulzadegan 2009.
15. Jung 1958d : 469.

> « L'archétype est bien moins un problème scientifique qu'une urgente question d'hygiène psychique. Même si les preuves de l'existence des archétypes manquaient, et si toutes les personnes intelligentes du monde avaient réussi à nous convaincre qu'une telle chose ne pourrait exister, il nous faudrait l'inventer pour empêcher nos valeurs les plus importantes et les plus élevées de disparaître dans l'inconscient[16]. »

Du point de vue de leur inventeur donc, il importerait peu que la théorie des archétypes et de l'inconscient collectif présente des difficultés insurmontables. Raya Jones, de l'Université de Cardiff a cru pouvoir affirmer que « selon les critères de la psychologie scientifique dominante, la découverte par Jung d'archétype spécifiques est fiable, dans la mesure où la plupart des gens sont d'accord pour dire à quel archétype appartient tel motif[17] » – mais c'est faire peu de cas des raisons pour lesquelles il est des gens qui ne sont pas d'accord, sans compter que la validité d'une théorie ne peut résulter du cumul des avis… ou alors autant voter pour trancher les controverses scientifiques ! C'est pour conférer à la théorie jungienne la scientificité qui lui manque si manifestement que, par la suite, nombre de savants ont tenté de donner à la notion d'archétype une assise éthologique, biologique ou neuronale[18], l'un d'eux allant même jusqu'à écrire, avec une foi touchante, que « la plupart des suppositions de Jung ont été corroborées par la science moderne, notamment par la neurologie et l'éthologie[19] ».

Les archétypes furent ainsi rapportés par Jolande Jacobi[20] aux « schémas innés de comportement » de Konrad Lorenz, bien que le célèbre éthologiste ait écrit que

> « L'idée selon laquelle il existerait dans l'organisme une manière de "réminiscence caractéristique de l'espèce", innée, comme celle que propose C.G. Jung dans sa théorie de "l'archétype" se révèle à l'expérience comme inexacte[21]. »

---

16. Jung 1938a, repris dans en 1954 dans *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, trad. angl. dans Jung 1968b : 93.
17. Jones 2000 : 604.
18. Pour un résumé de ces recherches, voir Samuels 2005 : 29-32.
19. Koberich 2008 : 36.
20. Jacobi 1959.
21. Lorenz 1950. Traduction française dans Lorenz 1970 : 100.

Plus récemment, l'analyste jungien Anthony Stevens a estimé que

> « Si l'on conçoit les archétypes comme les centres neuropsychiques responsables de la coordination des répertoires comportementaux et psychiques de notre espèce en réponse à toute circonstance environnementale qu'elle puisse rencontrer, ils deviennent directement comparables aux "mécanismes innés" responsables des "mécanismes innés de déclenchement" de Lorenz et aux "systèmes de comportement basés sur des objectifs modifiés" de Bowlby[22]. »

Du côté de la biologie, le psychanalyste Michael Fordham a supposé que « lorsqu'on prétend que les archétypes sont des fonctions héréditaires, ce que l'on veut dire c'est qu'ils doivent être présents de quelque façon dans les cellules germinales[23] ». L. Stein va plus loin et rapporte l'existence des archétypes à la capacité innée chez tous les êtres vivants de reconnaître ce qui n'est pas soi, ce qui suppose que le soi dispose d'informations, autrement dit d'un « message » – lequel se situerait au niveau de l'ADN – et de « messagers » tels que, selon les niveaux d'intervention : acide ribonucléique, gènes, hormones et phéromones… Stein évoque alors la figure archétypale du messager, incarnée par Hermès, Prométhée ou le Christ[24]. Du point de vue de la neurologie, les archétypes ont d'abord été réputés siéger dans l'hémisphère droit[25], puis naître du cerveau dit « reptilien » dans la théorie de Maclean[26]. La théorie de l'évolution fut également mobilisée dans ces démarches justificatives, d'une part car le terme « archétype » y est utilisé, et d'autre part dans la mesure où « il a semblé à Jung que, tout comme les anatomies évoluèrent quand des structures sophistiquées furent ajoutées aux primitives, de même il doit exister des structures fossiles vivantes au sein de la psychè[27] ». Certes, Darwin se sert bien du mot « archétype » dans son livre sur *L'Origine des Espèces*, mais dans le glossaire ajouté en fin d'ouvrage, il le définit comme étant la « forme idéale sur laquelle tous les êtres d'un groupe semblent être organisés[28] ». Par ailleurs, il

22. Stevens 2002 : 17.
23. Fordham 1957 : 11.
24. Stein 1967 : 103.
25. Rossi 1977.
26. Henry 1977.
27. Jones 2007.
28. Darwin 1859 : 405. Le glossaire ajouté par Darwin en fin de son livre dit: « *Archetypal : Of or belonging to the Archetype, or ideal primitive form upon which all the beings of a group seem to be organised.* »

n'utilise le mot qu'une seule fois dans son livre, au cours d'une phrase dans laquelle il est évident que le terme est synonyme d'« ancêtre d'une lignée[29] », ce qui n'a donc rien à voir avec l'usage qu'en fera Jung. Une tentative pour rendre acceptable l'interprétation lamarckienne de l'archétype a consisté à faire appel à l'« hérédité sociale » définie, par James Baldwin, en 1896, comme étant « l'acquisition de fonctions à partir de l'environnement social, considéré comme un moyen de déterminer les variations phylogénétiques[30] », mais si la possibilité d'un tel phénomène a pu être acceptée par certains auteurs[31], on ne peut pas le considérer comme acquis[32]. Remarquant que Jung connaissait l'œuvre de Baldwin, qu'il cite dans *Wandlungen und Symbole der Libido*[33], George B. Hogenson en a déduit qu'il ne pouvait être partisan des thèses de Lamarck, qu'il ne semble du reste avoir jamais cité[34], mais Alan Maloney a répondu que cela ne change rien au caractère *a priori*, et donc héréditaire, attribué par Jung aux Archétypes. Erik Goodwyn a enfin montré que la question pouvait être posée différemment : les propositions de Jung semblent être lamarckiennes, mais elles ne le sont pas en réalité. En effet, l'esprit n'est pas une *tabula rasa*, et les psychologues évolutionnistes confirment qu'il est informé par de nombreuses structures innées résultant d'une longue adaptation et qui conditionnent les affects, la perception et la cognition[35].

La psychologie expérimentale est elle aussi appelée à la rescousse quand Anthony Stevens nous dit que l'archétype jungien ne serait pas une abstraction, mais une entité biologique[36] et que « la recherche effectuée durant ces trente dernières années sur le développement de l'enfant a corroboré l'affirmation de Jung selon laquelle l'enfant n'est pas une page blanche se soumettant passivement à l'écriture des leçons de la vie, mais un participant actif au processus de développement[37] ». Raya Jones remarque que cette assertion ne s'appuie sur aucune référence

29. *Ibid.* : 360.
30. Baldwin 1896 : 553.
31. Dennett 2003.
32. Depew 2003 : 4.
33. Jung 1911 : 131, n. 3.
34. Hogenson 2001.
35. Maloney 2003 : 104; Goodwyn 2010.
36. Stevens 1990 : 39.
37. *Ibid.* : 56-57.

précise[38], alors que les deux principaux contributeurs à la recherche sur le développement de l'enfant, à savoir Jean Piaget et Lev Semenovich Vygotski, ont justement passé leur vie à démontrer le contraire[39]. Pourtant, très nombreux sont maintenant les travaux de psychologie évolutionniste qui démontrent à l'envi que le modèle de la *tabula rasa* était erroné[40].

Les archétypes ont encore été rapprochés des « structures d'orientation » qui font qu'un nouveau-né de quelques minutes suit des yeux et de la tête un schéma de visage vu de face, préférentiellement à un schéma similaire ne présentant pas la structure d'un visage. Cette préférence visuelle a été expliquée par un hypothétique mécanisme subcortical orientant l'attention de l'enfant vers tout objet ressemblant à un visage : comme l'objet qui lui apparaît le plus souvent est le visage de sa mère, c'est ensuite qu'il apprend à en reconnaître les caractéristiques[41]. Sans renforcer l'hypothèse d'une imagerie archétypale héritée, ce modèle pourrait, aux yeux de Jean Knox, justifier celle d'un archétype en tant que forme vide[42]. Pourtant, l'explication faisant appel à une « organisation cognitive innée » n'est pas la seule possible, car cette préférence visuelle pour le visage pourrait provenir du « fonctionnement plus précoce de certaines cellules spécialisées dans le traitement d'une orientation[43] », et le rapprochement avec les archétypes reste donc très incertain. De plus, Maxson McDowell a très justement fait remarquer que, même si l'hypothèse précorticale était démontrée, elle ne concernerait qu'un nombre très limité de mécanismes d'orientation innés chez le nouveau-né, et ne pourrait donc être rapprochée que d'un très petit nombre d'archétypes[44] – alors que ceux-ci seraient au contraire extrêmement nombreux aux dires de Jung. Le même argument peut être opposé aux thèses qui considèrent les archétypes comme des principes

38. Jones 2001 : 574.

39. Voir par exemple Brossard : 32, 35, 38 et *passim*. Pour un excellent résumé des positions sur cette question depuis Vygotski et Piaget, voir l'introduction de Garnier, Bednarz, & Ulanovskaya 2004.

40. Voir notamment Buss 2009.

41. Johnson, Dziurawiec *et al.* 1991, Gliga & Csibra 2007. Cette orientation préférentielle est conservée chez l'adulte (Tomalski, Csibra, & Johnson 2009).

42. Knox 1999 : 522, Knox 2003 : 49.

43. De Schonen 2002 : 81-82.

44. McDowell 2001.

émergents imputables à la capacité auto-organisatrice du cerveau[45], qui les rapprochent des comportements d'évitement des prédateurs, qui les assimilent aux « *geons* » (formes visuelles simples)[46] ou qui les associent à la grammaire universelle de Noam Chomsky[47].

Outre l'appel aux neurones miroirs[48], les plus élaborées des tentatives de justifier la théorie des archétypes par la neurologie s'appuient sur l'existence de capacités innées de l'esprit qualifiées d'« algorithmes spécifiques à certains domaines », « mécanismes neuronaux », « modules » ou « noyaux de la psychè »[49]. Bien que non présents à la naissance, ces algorithmes sont pourtant considérés comme innés (à l'exemple des dents ou des poils pubiens, absents à la naissance mais qui n'en correspondent pas moins à des traits innés). Ces algorithmes innés, résultant largement de l'évolution biologique – et qui sont donc des « adaptations neurocognitives »[50] – orientent l'apprentissage et le comportement, de sorte que, pour Erik Goodwyn, « l'hypothèse de Jung selon laquelle la psychè contiendrait des archétypes *a priori* n'est peut-être pas si improbable, à condition qu'on puisse comprendre comment cela pourrait se relier à une signification héritée[51] ». Le même auteur en a donc déduit que « l'esprit utilise ces algorithmes, parmi d'autres choses, pour créer des symboles archétypiques[52] ». L'argument est ingénieux, mais ne fait que confirmer le fait que lesdits algorithmes ne sont pas des archétypes, et ne prouve toujours pas l'existence de ces derniers. Il se résume à laisser entendre que l'esprit pourrait les créer à partir de certaines prédispositions innées – qui sont, elles avérées, alors que l'archétype ne l'est toujours pas.

Le point commun à toutes ces tentatives de rationalisation est de commencer par postuler l'existence des archétypes pour ensuite chercher à les retrouver dans les données de diverses disciplines, ou à montrer que les données réunies par celles-ci ne contredisent pas l'hypothèse archétypale. Elles ne font ainsi qu'ajouter une simple coloration

45. Saunders & Skar 2001 ; McDowell 2001 ; Merchant 2006 et 2009.
46. « *Geon* » est un raccourci de « *geometrical ion* » (Biederman 1987).
47. Bezuidenhout 2005 : 108.
48. Hogenson 2009.
49. Panksepp *et al.* 2002 : 106 ; Buss 2009.
50. Cosmides & Tooby 2005, Tooby & Cosmides 2005.
51. Goodwyn 2010 : 507.
52. Goodwyn 2010 : 517.

scientifique à des supputations préalables non prouvées. Ceci est particulièrement frappant dans le cas d'un récent article d'Adam Adamski, lequel considère au départ l'existence des archétypes comme ayant été démontrée par Jung, puis expose qu'on ne pourrait les « comprendre » que par le moyen de la « psychologie quantique. » Sans même discuter la validité des hypothèses de ladite « psychologie quantique », l'important ici est que le point aveugle de cette démonstration se situe bien tout au départ, quand l'auteur accepte les yeux fermés des affirmations que Jung n'a en fait jamais correctement argumentées. Adamski expose ainsi, dans ses prémisses, que « les thèmes des images archétypales sont les mêmes pour toutes les cultures, sont communs à tous les peuples de toute époque, race et culture, et correspondent à la partie phylogénétiquement conditionnée de la structure humaine. Les mythes et les contes de fées de la littérature mondiale contiennent des motifs qui apparaissent partout avec le même contenu. »[53] Or tous ces énoncés sont faux, ainsi qu'il sera démontré ci-après (voir chapitre 8). De même, François Martin-Vallas, cherchant à comprendre l'archétype, fait appel à des notions empruntées à la physique ou aux mathématiques des systèmes complexes (« émergence », « attracteurs étranges », « non-prédictibilité », « auto-organisation », « structures fractales », etc.)[54] : tout cela est bel et bon, mais ignore également ce fait irréductible : la réalité des archétypes n'est pas acquise et, pour l'heure, il n'est donc nul besoin de les expliquer. Ce qu'il conviendrait de faire en premier lieu, c'est démontrer leur existence. La démarche qui sous-tend les argumentations de ce type est, toute proportion gardée, la même que celle des théologiens qui discutent de la théodicée (littéralement : « Justice de Dieu ») pour tenter de réconcilier l'existence du mal (indubitable) et l'omnipotence (discutable) d'un Dieu dont l'existence n'est pas assurée. Ce type de discussion postule au départ l'existence de Dieu, et elle n'intéresse donc pas les athées. La situation est tout à fait comparable à celle que Jung lui-même décrivait à l'un de ses correspondants, le pasteur Walter Ushadel, de Hambourg, qui lui avait fait parvenir un texte sur la prière :

> « J'ai maintenant lu votre petit texte sur la prière, et je ne peux qu'approuver ce que vous dites, si je pars de ce principe que vous parlez à des croyants ou tout au moins à des gens qui sont en

53. Adamski 2011 : 564.

54. Martin-Vallas 2013.

> mesure de croire. Vous présupposez carrément la foi. Mais, dans une large mesure, ce présupposé ne vaut plus, et c'est là toute la difficulté. Si nous avons la foi, toute réflexion sur la prière est superflue, car alors il est tout naturel de prier. Mais si nous n'avons pas la foi, il me paraît sans objet de parler de prière[55]. »

De ce point de vue, il en est pratiquement des archétypes comme de la prière. Les théories mentionnées plus haut n'auraient d'intérêt que si l'existence (discutable) des archétypes avait été auparavant prouvée. Dans le cas contraire, ce ne sont, au mieux, que des tentatives de justifications scientifiques *a posteriori*, des rationalisations d'un acte de foi préalable. On peut donc leur adresser le même reproche que Norbert Bischof faisait à Jung en l'accusant de ne pas construire sa théorie sur des bases biologiques, mais d'utiliser la biologie (au même titre que les mythes et les contes, comme nous le verrons) pour y rechercher des illustrations à ses thèses[56].

Ce reproche est entièrement justifié, car l'une des causes du succès des thèses jungiennes est qu'elles prétendent réconcilier rationalité et spiritualité, recoudre la déchirure entre science et religion qui serait la cause du malaise moderne. Pour ce faire, Jung s'est placé sciemment entre science et religion afin de proposer ce que Raya Jones, pourtant membre du bureau de l'*International Association for Jungian Studies*, considère (à juste titre !) comme « un système de croyances sur la nature humaine[57] ». Le même Carl Jung qui affirmait pourtant faire œuvre scientifique[58] écrivit un jour au psychologue anglais P.-W. Martin pour lui exposer que le cœur de son projet était proprement religieux : « Le premier intérêt de mon travail n'est pas le traitement des névroses, mais l'approche du numineux[59] ». Cette intention s'exprime encore plus nettement dans la préface qu'il écrivit un an avant sa mort pour *Les Visites de la reine de Saba,* de Miguel Serrano :

> « L'inconscient, ou ce que l'on désigne par ce nom, se présente à l'auteur sous son aspect poétique, tandis que je l'envisage

55. Jung 1992 : 280-281.

56. Bischof 1998 : 119, cité dans Koberich 2008 : 37. De plus, nombre des approches qui viennent d'être citées commettent l'erreur de confondre archétypes et universaux (ces derniers ayant effectivement une base neurologique).

57. Jones 2001 : 569, 575.

58. Jung, Read *et al.* 1958 : 6, 9, 111, 180, 185, 200, 267, 543, 573.

59. Jung 1973 : 377.

principalement sous son aspect scientifique et philosophique ou, pour être plus précis, religieux[60]. »

C'est sur son expérience spirituelle privée, à partir des visions qu'il eut de 1913 à 1919[61], que Jung a construit sa théorie de l'inconscient collectif et des archétypes en échappant de peu à la folie, de son propre aveu[62]. Ce n'est que dans un second temps qu'il donna une façade scientifique aux constructions théoriques échafaudées sur ces fondations visionnaires personnelles soigneusement notées dans son *Livre noir* et son *Livre rouge*[63], afin de légitimer leur généralisation à l'ensemble de l'humanité[64], mais cette généralisation ne s'appuie sur aucune étude empirique systématique : « Il me fallait tirer des conclusions concrètes des aperçus que l'inconscient m'avait livrés, et cette tâche allait devenir le travail de toute une vie[65]. » En ce sens, sa démarche ne diffère pas de celle de tous ces fondateurs de mouvements spirituels qui, à partir de la première moitié du xx[e] siècle, préconisèrent, non pas le simple recours à la religion ou à la science, mais l'élaboration d'une démarche holistique les intégrant toutes deux pour construire une « connaissance » plus élevée[66]. En conséquence, il n'est pas surprenant que Jung ait été perçu à la fois comme savant et comme guide spirituel, comme maître et comme médecin, et que ses épigones aient si souvent été ses patients, étudiants et disciples tout à la fois.

Magister dixit : telle est malheureusement la position des analystes jungiens qui répètent sans sourciller les affirmations les plus douteuses de Jung. Ainsi, les *Cahiers de Psychologie Jungienne* ont publié en 1982 un numéro spécial sur les archétypes dans lequel Élie Humbert s'autorise d'un passage du maître pour conclure :

« Il est difficile, en effet, de nier l'existence de thèmes permanents et de ne pas observer qu'ils apparaissent en dehors de toute transmission démontrable ou même vraisemblable[67]. »

60. Serrano 1960.

61. Jung & Jaffé 1989 : 175-*sq*.

62. Jung 1989 : 99.

63. Jung & Shamdasani 2009.

64. Ellenberger 1994 : 690.

65. Cette phrase se trouve dans sa pseudo-autobiographie, qui n'est certes pas de sa main mais qui correspond à l'image qu'il voulait laisser de lui (Jung & Jaffé 1989 : 188).

66. Harrington 1996, Dohe 2011.

67. Humbert 1982 : 14.

La citation de Jung[68] sur laquelle s'appuie cette affirmation est la suivante :

> « Le vol de la pomme est l'un de ces motifs oniriques types, qui réapparaissent avec de multiples variations dans quantité de rêves. C'est en même temps un thème mythologique bien connu, que nous retrouvons non seulement dans le récit biblique, mais aussi en d'innombrables mythes et légendes, provenant de toutes les époques et de toutes les latitudes. Il constitue une de ces images universellement humaines, susceptibles de renaître, autochtones, en chacun de nous et en tout temps[69]. »

Le psychanalyste Élie Humbert (1925-1990), qui fut président de la Société française de psychologie analytique, fonda les *Cahiers de Psychologie Jungienne* (devenus *Cahiers Jungiens de Psychanalyse* en 1987) et en fut le rédacteur en chef jusqu'à sa mort, est l'auteur de plusieurs livres sur Jung et ses théories, dont il est considéré comme un « spécialiste incontesté[70] ». On le voit, il a considéré que ces quelques lignes de Jung suffiraient à prouver l'existence « de thèmes permanents » susceptibles d'apparaître « en dehors de toute transmission démontrable ou même vraisemblable ». Hélas, il a simplement montré que, du vraisemblable, il faisait aussi peu de cas que de la réalité, car cet exemple du vol de la pomme est particulièrement malheureux.

Nos pommes actuelles descendent de *Malus sieversii*, arbre originaire d'Asie centrale, et leur culture n'a commencé de se répandre dans le bassin méditerranéen qu'à partir du troisième millénaire avant l'ère commune[71]. Il n'y a jamais eu de pommes sauvages en Australie[72], pas plus qu'en Amérique, en Afrique ou en Nouvelle-Zélande[73], toutes zones du globe où le pommier fut introduit par les colons européens. Il est donc absolument impossible de croire que l'image de la pomme pourrait se trouver partout et en tout temps, à « toutes les époques et […] toutes les latitudes », comme l'affirme Jung sans tenir aucun compte des faits.

68. La traduction française utilisée par Élie Humbert est celle du Dr. Cahen, publiée en 1944 dans le très problématique recueil intitulé *L'Homme à la découverte de son âme.*

69. Jung 1944 : 231.

70. Selon la présentation de l'éditeur (Humbert 2004).

71. Richards, Volk *et al.* 2009.

72. Mabberley, Jarvis, & Juniper 2001 : 421.

73. Pereira-Lorenzo, Ramos-Cabrer, & Fischer 2009 : 36.

Quant à son autre affirmation selon laquelle le motif du vol de la pomme serait attesté dans la Bible, elle est tout bonnement risible. Sans même insister sur le fait qu'il n'y avait fort probablement pas de pommiers en Palestine[74] quand la *Genèse* fut couchée par écrit[75], il suffit de noter que l'arbre de la connaissance cité dans le texte original n'est pas un arbre fruitier. Le texte dit que c'est pour l'arbre ou le bois[76] qu'Ève éprouva du désir, pas pour un fruit, et encore moins pour une pomme, puisqu'elle « vit que l'arbre était bon à manger et qu'il était agréable aux yeux et que l'arbre était désirable pour l'entendement[77] ». (Gen. 3,6). La traduction des Septante dit que l'interdiction divine visait le fait de manger « le fruit du bois » (καρποῦ τοῦ ξύλου – *Gen.* 3,3), ce que reprend la Vulgate (traduction latine de Saint Jérôme) disant que le premier couple ne devait pas manger de *fructu lignorum, quæ sunt in paradiso* « du fruit des bois qui sont au paradis ». Jung ne lisait pas l'hébreu, et il n'a pu avoir accès qu'aux traductions grecque ou latine, où il est très significatif que les mots choisis soient respectivement ξυλοσ « bois » et non pas δενδρον « arbre, arbre à fruit » dans la première, ou *lignus* « bois » et non pas *arbor* « arbre » dans la seconde. La lecture de ces passages difficiles peut faire l'objet de diverses interprétations, et il est par exemple possible de penser que ce que le premier couple aurait « mangé », c'est une chose issue du bois et bonne pour l'intelligence, puisque donnant accès à l'omniscience. Or, le mot hébreu pour « manger » peut aussi se traduire par « jouir », et il serait donc question d'un sens métaphorique. Ces versets bibliques ayant fait l'objet de très nombreux commentaires pourraient peut-être se comprendre par une métaphore apparentée à celles que nous utilisons toujours en disant « dévorer un livre » ou en parlant d'une lecture

74. Cheyne & Black 1899, I : 268.

75. La *Genèse* est l'œuvre de trois auteurs, appelés conventionnellement le Yahviste pour le premier, qui est aussi le plus ancien (datable approximativement du VIIIe siècle avant l'ère commune), dont le texte va de *Gen.* 2 : 4b à *Gen.* 2 : 25, l'Elohiste est le second, et le troisième est l'auteur de la partie dite Code sacerdotal (postérieure à la première moitié du VIe siècle de l'ère commune). L'Elohiste commence son récit avec *Gen.* 12 et le poursuit avec d'autres livres de l'*Ancien Testament*. Le Code sacerdotal comprend ce qui reste (Bottéro 1959 : 189-190).

76. Le mot hébreu עץ signifie « arbre » mais aussi « bâton », et il désigne également des outils et objets en bois. Ce terme est ainsi employé dans la Bible avec les sens de « idole », « bois de construction », « piquet », etc. (Gesenius 1847 : 646).

77. Nothomb 1984 : 67-92, 105.

« indigeste ». L'interdiction de la *Genèse* ne viserait donc aucunement le fait de manger une pomme, mais bien l'accès à la jouissance tirée de l'omniscience[78]. Toutefois, peu importe ici le sens profond de ce texte, car, en ce qui nous concerne, le fait indéniable est que l'histoire de la pomme résulte d'une interprétation tendancieuse basée sur un jeu de mots tardif entre l'accusatif du latin *malus* « mal » qui est *malum*, et le mot neutre *malum* qui signifie « pomme ». D'où un calembour aussi célèbre que peu biblique : *E malo nascitur omne malum* « C'est d'une pomme qu'est né tout le mal[79] ». Bref : il est absolument certain qu'il n'a jamais été question de « vol de pommes » dans la *Genèse*, et Jung n'aurait donc pu trouver pire exemple.

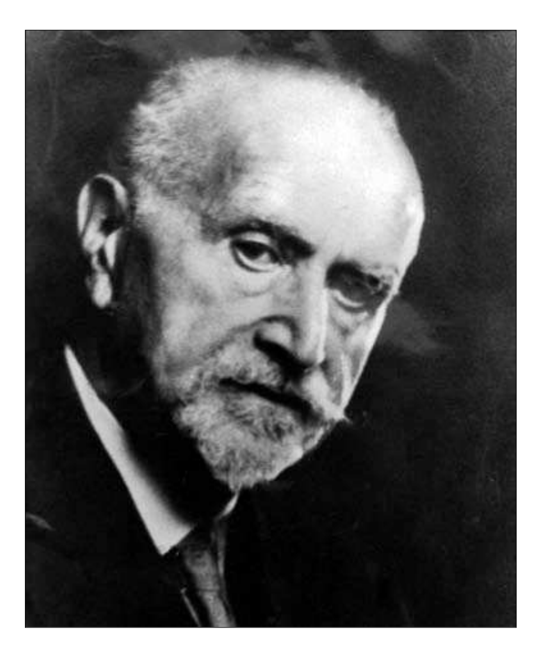
Aucun commentateur ne semble avoir relevé cette bévue de Jung, mais le plus surprenant est qu'elle ait au contraire été considérée comme particulièrement convaincante par Élie Humbert. Serait-ce parce que celui-ci était un ancien prêtre catholique[80] ? Ou bien s'agit-il de l'un des nombreux cas de suspension du sens critique chez les épigones de Jung ? La question mérite au moins d'être posée, au vu de la crédulité de ceux de ses disciples qui ont propagé à son sujet des légendes hagiographiques d'une grande naïveté. Plusieurs ont en effet témoigné des « miracles » survenus au moment précis de la mort du maître : Laurens van der Post rêva que Jung était en train de lui faire signe, Barbara Hannah vit la batterie neuve de sa voiture subitement tomber en panne, et à Küsnacht la foudre aurait aussitôt frappé l'arbre sous lequel Jung avait coutume de s'asseoir. Que de tels événements aient pu être considérés comme des confirmations des théories de Jung sur la synchronicité[81] donne une idée de la jobardise dont certains de ses adeptes peuvent faire preuve.

78. *Ibid.* : 106-107.

79. Clair-Hélion 2007 : 44.

80. Kirsch 2000 : 158-159.

81. Dunne 2000 : 214-215, Wehr 1991 : 435. Pour la foudre sur l'arbre, voir aussi Serrano 1966 : 127.



Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)
Photographie du domaine public
(http://medihal.archives-ouvertes.fr/medihal-00541273/en)

Chapitre 6

Jung et Lévy-Bruhl

« La technique positive et la technique magique,
dont les primitifs savent très bien la différence,
se trouvent constamment entremêlées. »
(Lucien Lévy-Bruhl[1])

Le rapport de Jung à l'ethnologie de son temps est fondamental pour la compréhension de sa théorie des archétypes, puisque ceux-ci sont supposés concerner non seulement l'Occident depuis l'Antiquité, mais l'humanité tout entière, en tout lieu et à toutes les époques. On ne peut que s'étonner, dès lors, de la pauvreté des sources de Jung en la matière, puisque le seul ethnologue qu'il cite régulièrement est Lucien Lévy-Bruhl. Il évoque bien James Frazer et Edward Tylor[2] çà et là, ainsi que Spencer et Gillen pour l'Australie, Lumholtz pour le Mexique, Codrington et Seligman pour les Mélanésiens, mais sa bibliothèque ethnologique, folklorique et mythologique est des plus réduites. En effet, il ne cite jamais sur ces matières, et le plus souvent de manière très cursive, qu'un petit nombre d'auteurs : Adolf Bastian (auquel il prendra l'idée selon laquelle les mêmes « idées élémentaires » se retrouveraient dans tous les contes populaires du monde – cf. ici p. 61-63, 71), Franz Boas (dont il déformera grossièrement les vues – voir ci-après p. 307), Ananda Coomaraswamy (pour le motif de « L'Arbre inversé »), Friedrich Creuzer (dont il utilise les quatre volumes de *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, mais voir plus loin p. 178 et 186) Mircea Eliade (pour le yoga et surtout le chamanisme), Adolf Erman (pour l'Égypte ancienne, mais voir ci-après, p. 247), Leo Frobenius (essentiellement pour les notions de « Paideuma » et de « possession » – voir p. 321), Marcel Granet (qu'il considère

1. Lévy-Bruhl 1938 : conclusion.
2. Voir Segal 2003.

comme une « éminente autorité sur la psychologie chinoise »[3]!), Jakob et Wilhelm Grimm (pour des points de vocabulaire allemand[4] ainsi que quelques contes et légendes), Angelo de Gubernatis (sur l'association de l'or et des excréments[5] et la mythologie zoologique, en particulier l'hypothèse d'une origine indienne du poisson chrétien ![6]), René Guénon (pour sa « traduction » de la *Katha Upanishad* II.412-13[7]), Jane Harrison (sur la mort rituelle et la renaissance dans l'initiation masculine en Grèce[8]), Karl Kerényi (avec lequel il cosignera un livre sur la « science de la mythologie »[9]), Adalbert Kuhn (dont il utilise les *Mythologische Studien* en les surinterprétant[10]), Wilhelm Mannhardt (auquel il emprunte le « culte de la végétation » et le « numen de l'arbre »[11]), Elard Meyer (sur les centaures comme dieux du vent, d'après *Indogermanische Mythen*[12]), Max Müller (pour son édition des *Upanishad*[13]), Rudolf Otto (chez lequel il prend les notions de « numineux »[14], de « Tout Autre »[15], de *tremendum* et de *fascinosum*[16]), Konrad Preuss (pour une coutume aborigène[17] et pour la « nature psychique du mana »[18]), Paul Radin (qui cosignera avec Jung et Kerényi un livre sur les décepteurs[19]), Otto Rank (sur le mythe comme rêve du peuple[20], et comme exemple de ses élèves ayant correctement pris en

3. Jung 1991b : 924.
4. Jung 1916b : 166, 291.
5. Jung 1949 : 520, n. 18.
6. Jung 1959b : 144.
7. Jung 1962 : 124n. Sur René Guénon traducteur, voir Chénique 2002 : 88 et 108-109 : «On peut légitimement se demander ce que R. Guénon savait du sanskrit. Il connaissait des mots sanskrits, mais il ne semble pas qu'il ait eu la maîtrise de la langue. Il ignorait le pali et ne voyait le chinois qu'à travers Matgioi, et aussi à travers le P. Wieger qui est une source plus fiable. »
8. Jung 1958d : 132, 135.
9. Jung 1941.
10. Jung 1916b : 166 et *passim*; Jung 1961b : 220.
11. Jung 1912 : 196, n. 1 ; 452.
12. Jung 1949 : 537, n. 14
13. Jung 1958d : 502 ; Jung 1970b : 573.
14. Jung 1991b : 103 ; Jung 1958d : 7.
15. Jung 1958d : 482.
16. Jung 1970a : 457.
17. Jung & Hinkle 1949 : 167.
18. Jung 1991b : 64.
19. Radin, Kerényi & Jung 1956.
20. Jung 1916b : 29.

compte la valeur psychologique de la mythologie[21]), Salomon Reinach (sur son interprétation totémiste de la Cène[22]), Ernest Renan (sur le soleil comme seule représentation rationnelle de la divinité[23]), Wilhelm Roscher (dont il utilise régulièrement le *Lexikon der griechischen und romischen Mythologie*), Hermann Usener (qu'il crédite d'avoir dévouvert la « préformation inconsciente »[24]), et Heinrich Zimmer (qui était un de ses amis personnels, et pour l'un des livres duquel il a écrit une introduction[25]).

Cela peut paraître beaucoup à qui n'est pas familier de l'état des publications folkloriques, ethnologiques et mythologiques à l'époque où Jung disait s'y intéresser et prétendait en faire avancer l'étude, mais, outre que plusieurs de ces auteurs sont très mal utilisés par lui – quand il ne déforme pas leur pensée ! – il paraît incompréhensible qu'il ait négligé quantité de travaux touchant directement aux thèmes qu'il entendait traiter. Longue est la liste des auteurs majeurs que Jung ignore dans ses publications touchant au folklore et la mythologie[26]. Or négliger ceux-ci tout en prétendant renouveler l'étude de ces matières, ainsi que l'a fait Jung, c'est comme vouloir renouveler la psychanalyse sans jamais citer Freud, Abraham, Ferenczi, Groddeck, Reich, Adler… Cette ignorance a conduit Jung à commettre de graves contresens, et à baser une très large partie de ses propres thèses sur des contrevérités,

21. Jung 1991a : 152-153 n5.
22. Jung 1954b : 64.
23. Jung 1949 : 127.
24. Jung 1991a : 79.
25. Jung 1958d : 38, 322, 538, 576.
26. Antti Aarne, Theodor Benfey, Abel Bergaigne, Waldemar Bogoraz, Michel Bréal, Angelo Brelich, Ernst Cassirer, Arthur Christensen, Emmanuel Cosquin, Marian Cox, Oskar Dähnhardt, Marie Delcourt, Waldemar Deonna, Jan de Vries, Georges Dumézil, Paul Ehrenreich, François Équilbecq, Joseph Fontenrose, Henri Gaidoz, Theodor Gaster, Arnold van Gennep, Louis Gernet, Marcel Griaule, Otto Gruppe, Edwin Hartland, Uno Harva, Alfred Hillebrandt, Otto Höfler, Edwin O. James, Henri Jeanmaire, Adolf Jensen, Clyde Kluckhon, Alexandre Haggerty Krappe, Julius Krohn, Kaarl Krohn, Ludwig Laistner, Andrew Lang, Maurice Leenhardt , Gerardus van der Leeuw, Elias Lönnrot, Robert Lowie, Katherine Luomala, Ludolf Malten, Ralph Ranulph Marett, Alfred Métraux, Karl Otfried Müller, Nils Nilsson, Nils Nordenskjöld, Axel Olrik, Walter Otto, Raffaele Pettazzoni, Jean Przyluski, Geza Róheim, Pierre Saintyves, Archibald Sayce, Wilhelm Schmidt, Franz Schröder, Leopold Schroeder, Friedrich Schwartz, William Robertson Smith, Carl et Theodor Strehlow, Carl von Sydow, Stitt Thompson, Geo Widengren, Stig Wikander, Emmo Willamowitz-Möllendorff, Hugo Winkler, Georg Wissowa.

ainsi qu'il sera montré plus loin (voir par exemple le chap. 8, sur son utilisation des « motifs » des folkloristes, et le chapitre 11 sur sa surinterprétation erronée des textes). Hélas, il a de plus ignoré les leçons de Marcel Mauss (dans les années 1920) et de Claude Lévi-Strauss (en 1952 à l'UNESCO) sur l'inanité des notions de « primitifs » et de « race » (voir plus loin, p. 72-73). Par contre, Jung a très souvent cité le Lévy-Bruhl d'avant les Carnets, auquel il empruntera la notion de « participation mystique » en lui donnant rapidement un autre nom. En effet, dans son livre sur les *Types psychologiques*, Jung écrit en 1921 que

> « Plus nous remontons dans l'histoire, plus nous voyons que la personnalité disparaît dans la collectivité ; et si nous remontons jusqu'à la psychologie primitive, nous remarquons qu'il n'y est plus du tout question de l'idée d'individu. À sa place, nous trouvons uniquement la relation collective ou "participation mystique" (Lévy-Bruhl)[27]. »

Par la suite, à l'occasion d'une explication de ce qu'il entend par « transfert », Jung affirmera, dans un livre entièrement consacré à ce sujet, que la « participation mystique » de Lévy-Bruhl, qu'il ne remet aucunement en cause, n'est autre que ce que lui-même appelle « identité inconsciente[28] ». C'est dans sa seconde conférence prononcée au cercle Eranos en 1933, que Jung, pour la première fois, précise vraiment ce qu'il désigne par archétype. Il expose alors que

> « Cette désignation est pertinente et utile pour le but que nous poursuivons, car elle nous dit que nous avons affaire, dans les contenus inconscients collectifs, à des types anciens, ou mieux encore, originels, c'est-à-dire à des images universelles présentes depuis toujours. L'expression "représentations collectives" que Lévy-Bruhl emploie pour désigner les figures symboliques des conceptions du monde primitives peut être appliquée sans difficulté aux contenus inconscients, car elle concerne à peu près les mêmes choses. Les enseignements de la tribu primitive traitent en effet d'archétypes infléchis dans un sens spécial[29]. »

Le fait que Jung attribue à Lévy-Bruhl l'expression « représentations collectives », alors que le philosophe l'avait lui-même empruntée à Durkheim, montre à quel point il est tributaire de sa lecture. Un peu

27. Traduction française : Jung 1998 : 205.
28. *Ibid.* : 782, n. 1.
29. *Ibid.* : 121.

plus tard, dans la deuxième des conférences sur la théorie et la pratique de la psychologie analytique, qu'il prononça en anglais à la Tavistock Clinic de Londres en 1935, Jung se reportera au traité de Lévy-Bruhl sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, et lui empruntera cette fois la notion de « participation mystique » en la développant ainsi, toujours sans remettre en cause la notion de « mentalité primitive » :

> « Ce qui est remarquable dans la mentalité primitive, c'est le manque de caractère distinctif entre les individus, cette unité du sujet et de l'objet que Lévy-Bruhl dénomme la participation mystique. La mentalité primitive exprime la structure fondamentale de l'esprit, ce niveau psychologique qui correspond en nous à l'inconscient collectif, ce niveau sous-jacent qui est le même chez tous. Puisque la structure fondamentale de l'esprit est la même pour tout le monde, nous ne pouvons pas faire de distinction à ce niveau d'expérience. Là, nous ne savons pas si quelque chose est arrivé à vous, ou à moi. Au niveau collectif sous-jacent existe une complétude qui ne peut être disséquée. Si vous commencez à penser la participation comme un fait qui signifie que nous sommes fondamentalement identiques à tout le monde et à toute chose, vous êtes conduit à des conclusions théoriques très particulières[30]. »

Texte étonnant s'il en fut, car lorsque, dans son livre, dont la première édition remonte à 1910, le philosophe français parlait de « participation mystique », il se référait à la vision de monde de ceux qu'il appelait « primitifs », ajoutant que selon cette façon de voir, « ni la collectivité de l'espèce ni l'existence séparée des individus n'ont le même sens pour elle que pour nous[31] ». Parmi les innombrables exemples de cette posture, qui abondent dans son ouvrage, on peut citer celui-ci :

> « Dans la vie mentale des primitifs, il n'arrive guère que les représentations collectives se présentent à l'état isolé, hors des relations où elles sont le plus souvent engagées. Le caractère mystique qui leur est essentiel entraîne nécessairement des rapports, mystiques eux aussi, entre leurs divers objets[32]. »

Jamais le Lévy-Bruhl d'avant les *Carnets* – celui qu'utilise donc Jung ici – ne laisse croire que la « mentalité » primitive, reconnaissable au « caractère mystique » des « représentations collectives », pourrait être identique ou semblable à la « mentalité » de ses contemporains

30. Jung 1976c : 41.
31. Lévy-Bruhl 1910 : 100.
32. *Ibid.* : 93.

d'Europe. Tout, dans son livre sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, montre qu'à ses yeux ce type de représentation diffère des siennes. Lorsqu'il évoque « le manque de caractère distinctif entre les individus », lorsqu'il disserte sur la « participation mystique », il ne se réfère jamais qu'à la vision du monde des « primitifs », et pas du tout à la sienne. C'est Jung, et nul autre, qui, au prétexte que « la structure fondamentale de l'esprit est la même pour tout le monde », en déduit que « nous sommes fondamentalement identiques à tout le monde et à toute chose » – affirmation que Lévy-Bruhl n'a jamais proférée, et qu'il aurait certainement récusée à cette époque.

Or cette position de Jung n'était pas nouvelle. Quatre ans auparavant, à l'occasion d'un avant-propos destiné au livre de Charles Roberts Aldrich sur *La Pensée primitive et la civilisation moderne*, il ne citait Lévy-Bruhl que pour le critiquer :

> « Lévy-Bruhl examine les faits primitifs au moyen de son esprit extrêmement rationnel. De son point de vue, il semble parfaitement logique que l'esprit primitif se trouve dans un "état prélogique". Pourtant le primitif est loin d'être illogique, et il est tout aussi loin d'être "animiste". Il n'est certainement pas cette étrange créature dont l'homme civilisé serait séparé par un abîme ne pouvant être comblé. La différence fondamentale entre eux n'est pas une différence de fonctionnement mental, mais réside plutôt dans les fondements sur lesquels ce fonctionnement se base[33] ».

Ici, c'est l'extrême rationalité de Lévy-Bruhl qui, aux yeux de Jung, l'éloignerait de la vérité. C'est par un excès de sa propre logique que le philosophe aurait constitué la catégorie de « prélogique », et Jung se précipite pour rectifier cette erreur en affirmant nettement : « pourtant, le primitif est loin d'être illogique ». Il a bien sûr raison sur ce point, mais sa rectification utilise la bonne vieille méthode argumentaire dite de l'homme de paille, car Lévy-Bruhl n'a jamais dit le contraire, ayant bien pris soin de préciser, dès 1910, dans quel sens il utilisait le terme « prélogique », sans l'opposer à « logique » :

> « Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons. En tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du

33. *Apud* Aldrich 1931 : xvi.

> moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle prélogique faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas antilogique ; elle n'est pas non plus alogique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction[34]. »

Lévy-Bruhl précisait aussi que la pensée qu'il dénommait « prélogique » se caractérisait selon lui par le fait d'être « régie par la loi de participation[35] », et que, dans son système, cette dernière correspondait « en gros, pour la mentalité prélogique, à ce qu'est le rapport de causalité pour la pensée logique[36] ». Alors l'attitude de Jung est finalement incompréhensible, ou du moins incohérente. Tantôt il utilise les concepts « Lévy-Bruhliens », notamment celui de « participation mystique », pour soutenir sa théorie des archétypes en faisant du philosophe français une sorte de précurseur de sa propre théorie, tantôt il paraît lui reprocher d'utiliser le terme de « pensée prélogique » alors que celui-ci est indissociable de la notion de « participation mystique » qu'il récupère pourtant d'une même haleine, tantôt enfin il reproche curieusement à Lévy-Bruhl de s'être trompé en cédant à de prétendues pressions critiques… alors que le *mea culpa* du philosophe le rapproche en réalité de Jung, puisqu'il déclare dans ses *Carnets* que « du point de vue strictement logique, aucune différence essentielle n'est constatée entre la mentalité primitive et la nôtre ». Comme beaucoup des lecteurs de Lévy-Bruhl, Jung a manifestement compris que ce dernier opposait les « primitifs » aux « modernes », alors qu'en réalité, ce qu'il comparait, c'est la pensée primitive et la pensée moderne qui coexistent en tout esprit, ce en quoi il était un précurseur de Lévi-Strauss et de ses développements sur la pensée sauvage – laquelle n'est aucunement propre aux « sauvages », ce serait un funeste contresens de le supposer, mais commune à toute l'humanité.

Jung a de plus rendu un bien mauvais service à Lévy-Bruhl en le considérant comme « une autorité dans le domaine de la psychologie primitive[37] » alors que celui-ci se défendait de toute explication psychologisante, ainsi qu'il s'en expliqua notamment ici :

> « Quand j'ai dit que les "primitifs" ne perçoivent jamais exactement les choses comme nous le faisons, je n'ai jamais eu

34. Lévy-Bruhl 1910 : 79.
35. *Ibid.* : 295.
36. *Ibid.* : 332.
37. Jung 1931a : 51.

> l'intention de stipuler une différence réellement psychologique entre eux et nous ; j'admets au contraire que les conditions individuelles de perception physio-psychologiques ne peuvent pas être différentes chez eux et chez nous[38] ».

Or après avoir donc rappelé, dans son traité des *Types psychologiques*, qu'il a emprunté le concept de « participation mystique » au livre de Lévy-Bruhl sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (paru en 1910) Jung affirme que ledit concept

> « connote un genre particulier de connexion psychologique avec l'objet, dans laquelle le sujet est incapable de se différencier clairement de cet objet, auquel il est lié par une relation immédiate qu'on peut seulement décrire comme une identité partielle[39]. »

Pourtant, dès la deuxième page du livre de Lévy-Bruhl ici utilisé, le philosophe avait clairement averti ses lecteurs que pour aborder ce sujet il « faut d'abord se défaire du préjugé qui consiste à croire que les représentations collectives en général, et celles des sociétés inférieures en particulier, obéissent aux lois de la psychologie fondées sur l'analyse du sujet individuel[40] ». Plus loin, il y insistait, ajoutant qu'une explication des représentations collectives fondée « sur la seule considération du mécanisme psychologique ou logique chez l'individu paraît peu satisfaisante[41] ». En d'autres termes, il tenait pour largement insuffisante « la théorie courante, qui les rapporte à une illusion psychologique constante chez les primitifs[42] », et il répéta plusieurs fois qu'on ne peut expliquer ces représentations par « le simple jeu du mécanisme psychologique chez l'individu[43] ». Il a même écrit noir sur blanc que l'explication psychologique « doit être rejetée[44] », tout en précisant que la bonne interprétation serait plutôt à rechercher, « non pas dans des motifs purement psychologiques, qui devraient valoir pour toutes les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, mais dans des conditions propres à la société ou au groupe de sociétés considérées[45] ».

---

38. Lévy-Bruhl 1952 : 121.
39. Jung 1923 : 572.
40. Lévy-Bruhl 1910 : 2.
41. *Ibid.* : 41
42. *Ibid.* : 55.
43. *Ibid.* : 56.
44. *Ibid.* : 261.
45. *Ibid.* : 239.

Comment ne pas donner raison ici à Lévy-Bruhl ? Jung « psychologise » à outrance les propos du philosophe, et les déforme complètement. Il pense pouvoir opposer la psychologie des « primitifs » à celle des Européens modernes, dont la sienne propre, et pour ce faire, il s'appuie sur un Lévy-Bruhl qui, pourtant, n'avait jamais eu cette intention, et s'en est même maintes fois défendu.



« Indiens Hopi de l'Arizona. Cérémonie Natacka » (Radin 1941, pl. I). En Amérique tout comme en Afrique, Jung a cherché des illustrations à ses thèses.

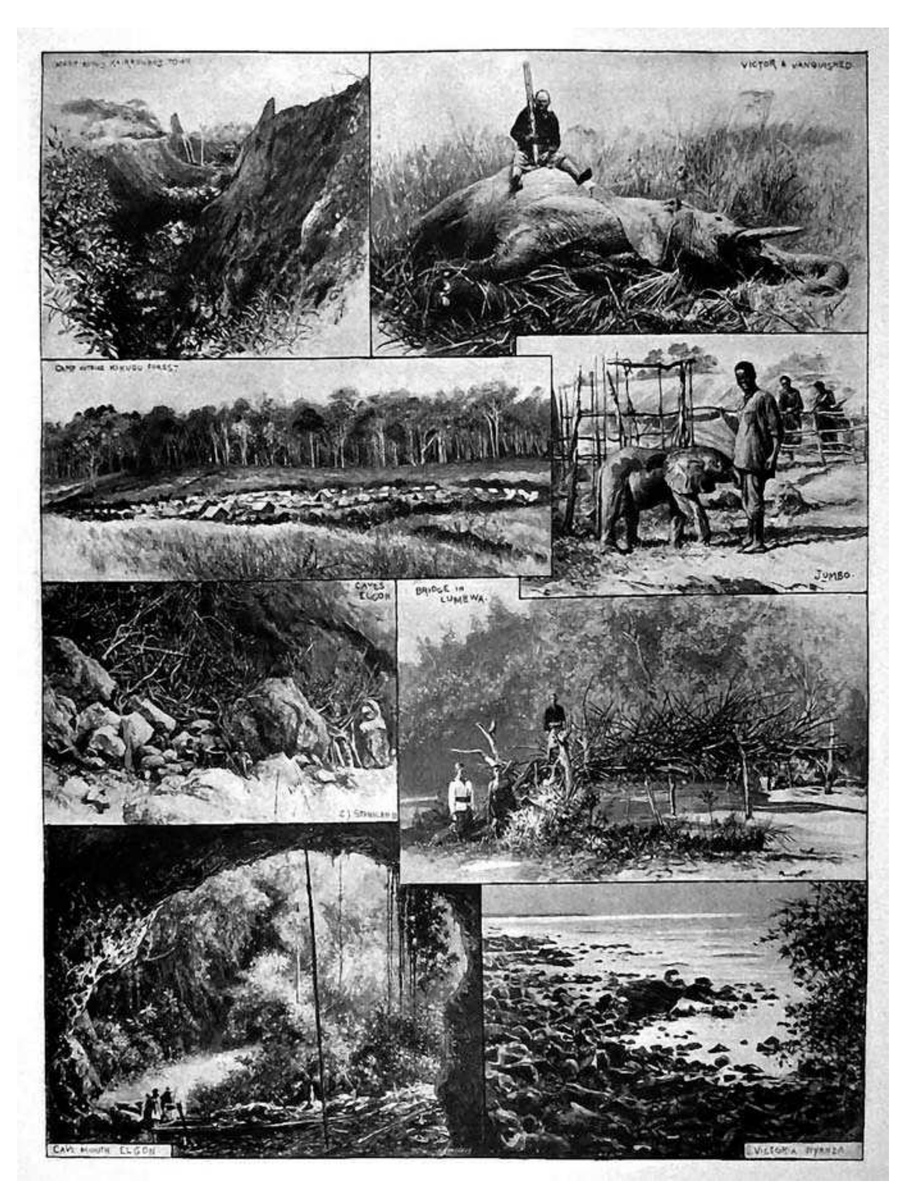


Illustration publiée dans le magazine anglais *Graphic* du 21 avril 1894, et regroupant des vignettes évoquant l'Afrique. Les deux du bas à gauche montrent les grottes du mont Elgon où, depuis le succès des romans de Rider Haggard, certains voulaient situer les mines du roi Salomon. Grand lecteur des romans de Haggard, Jung s'y rendra en 1925.

Chapitre 7

Jung ethnographe

« Quand tombe la nuit intense, tout prend une note de profond découragement,
et chaque âme est saisie par un inexprimable désir de lumière.
C'est le sentiment refoulé qui peut se déceler dans les yeux des primitifs,
et aussi dans ceux des animaux. Il y a une tristesse dans les yeux des animaux, et
nous ne savons jamais si elle est liée à l'âme de l'animal,
ou bien s'il s'agit d'un poignant message qui nous parle
de cette existence toujours inconsciente.
Cette tristesse reflète aussi l'humeur de l'Afrique,
l'expérience de ses solitudes. »
(Carl Gustav Jung[1])

Disant vouloir se déprendre de la façon de voir européenne, Jung entreprit en 1925-1926 un voyage de cinq semaines en Afrique de l'Est, avec la ferme intention d'enfin y rencontrer lui-même des « primitifs ». Financée par le British Colonial Office, assistée par quarante-huit porteurs, trois askaris (soldats), un cuisinier et quatre serviteurs, cette *Bugish Psychological Expedition* avait pour mission d'étudier la psychologie des Bugishu, un peuple du Kenya, et elle devait contribuer à remédier à « l'une des grandes tragédies de l'Afrique »… celle des Européens devenus indigènes !

À l'issue de ce bref séjour, Jung et sa compagne de voyage Ruth Bailey expliqueront qu'ils étaient les premiers Européens à venir dans la région – alors qu'en réalité des fermiers blancs étaient depuis longtemps installés tout autour[2]. Jung écrira qu'il s'était rendu aux confins de l'œkoumène[3], affirmera que « nulle part [en Afrique] la conscience culturelle n'interférait », et que ce séjour fut pour lui un voyage en « préhistoire […] un rêve merveilleux ».

1. Jung & Jaffé 1989 : 269.
2. Burleson 2008 : 211.
3. Jung & Jaffé 1989 : 256.

Il estimera aussi être passé bien près du risque d'un devenir-Noir, expliquant que durant toute la durée du voyage, il ne rêva jamais de Noirs qu'une seule fois, et alors il reconnut dans son rêve le Noir-Américain qui lui faisait la barbe quand il était à Chattanooga, dans le Tennessee, une douzaine d'années plus tôt. Et Jung de conclure, avec une admirable absence de logique (à vrai dire coutumière chez lui) :

> « Je pris ce rêve comme un avertissement de l'inconscient ; il me disait que le primitif était un danger pour moi. À ce moment-là, j'étais manifestement trop près de "devenir Noir"[4] ».

À l'évidence, Jung s'était rendu en Afrique pour découvrir à sa source la « mentalité primitive » qu'il ne connaissait alors que par ses lectures de Lévy-Bruhl, mais il était tellement imprégné de ce qu'il avait cru comprendre des thèses du philosophe français qu'il ne trouva rien d'autre, sur le continent noir, que des confirmations de ce savoir livresque. Nul doute à ses yeux qu'un séjour dans ce « pays premier[5] » allait lui permettre de renouer avec sa propre primitivité, et son attente fut comblée : « mes forces psychiques libérées coulaient béatement en retournant vers les étendues primitives[6] », écrira-t-il, encore ébloui bien des années après, à propos de cet épisode.

Dans ses mémoires, il livre un exemple de son état d'esprit durant ce voyage, à propos d'une anecdote en apparence insignifiante. Lorsqu'avec ses deux compagnons de route et toute leur escouade il arriva au mont Elgon, le gouverneur de l'Ouganda leur demanda de prendre sous leur protection une Anglaise qui devait rentrer en Égypte en passant par le Soudan, ce qu'ils ne pouvaient qu'accepter. Ce fut l'occasion pour Jung de se livrer à une auto-analyse ahurissante :

> « Je ne mentionne cet épisode – écrit-il – que pour suggérer les moyens subtils par lesquels un archétype influence nos actions. Nous étions trois hommes, par pur hasard. J'avais demandé à un autre de mes amis de nous accompagner, et il aurait fait le quatrième, mais les circonstances l'avaient empêché d'accepter. Cela suffit pour produire une constellation inconsciente ou prédestinée : l'archétype de la triade, qui appelle un quatrième élément pour se compléter, ainsi que nous l'avons vu encore et encore dans l'histoire de cet archétype[7]. »

4. Jung & Jaffé 1989 : 272.
5. *Ibid.* : 264 (« *primeval country* »).
6. *Ibid.*
7. *Ibid.* : 261.

La naïveté de l'argument saute aux yeux puisque pas plus la triade n'« appelle » un quatrième élément pour devenir complète que l'unité n'en appelle un second pour devenir une dyade, ou que celle-ci ne nécessite un troisième élément pour se compléter en triade, et ainsi de suite. Penser qu'une anecdote de ce type puisse éclairer de quelque façon « les moyens subtils par lesquels un archétype influence nos actions », ne peut se faire qu'en renonçant à tout sens critique. Nous verrons du reste plus loin ce qu'il en est de cet « archétype de la triade », auquel un chapitre sera ultérieurement consacré (v. chap. 13).

Tout en se livrant à de semblables songes creux, Jung, s'improvisant ethnologue, avait organisé chez les Elgonyi, peuple d'éleveurs nilotes installé au pied du mont Elgon, des « palabres sous l'arbre ». Installé sur un tabouret de bois face à une vingtaine d'hommes du village assis sur le sol, il entreprit d'interroger, carnet en main, les « primitifs » sur leurs rêves, mais à son grand regret, il n'obtint jamais de réponse précise. Ne pouvant s'expliquer cette discrétion, il supposa que ses interlocuteurs devaient avoir peur qu'on leur fasse du mal en leur dérobant leurs rêves, car « il est bien connu que les Noirs ont peur d'être photographiés[8] ». La seule précision qu'il put recueillir lui fut livrée par le *laibon* du village, qui lui dit qu'autrefois les *laibon* rêvaient bien, et que c'était aussi son cas, mais que ce ne l'était plus depuis que les Anglais étaient arrivés. Jung pensait que les *laibon* étaient des « *medecine-men* », mais il se trompait : *laibon* est un mot maasai signifiant « prophète », et c'étaient des devins, qui ne pratiquaient aucune sorte de soins[9]. Cette erreur explique en grande partie son échec, car elle met en évidence son incompétence linguistique. Dans ses mémoires, il se rappelle que ses interlocuteurs parlaient un « pidgin Swahili acceptable[10] » et que lui-même leur adressait la parole en « faisant un large usage d'un petit dictionnaire[11] ». Il ajoute que son vocabulaire limité lui imposait de s'exprimer avec simplicité et que, par suite de ces difficultés linguistiques, la conversation ressemblait souvent à un jeu d'énigmes et de devinettes amusantes[12]. Mais cet amusement portait en lui-même ses propres limites, et au bout d'une heure les participants

8. *Ibid.* : 265 (« *It is well known that Negroes are afraid of being photographed* »).
9. Burleson 2008.
10. Jung & Jaffé 1989 : 264.
11. *Ibid.* : 264.
12. *Ibid.*

s'en fatiguaient généralement au point de demander leur congé. Aux yeux de Jung, cette lassitude bien compréhensible était au contraire une preuve de leur mentalité « primitive ». N'ayant pas atteint un niveau de pleine conscience, ils ne pouvaient se concentrer assez longtemps pour participer de façon prolongée à un dialogue raisonnable, situation qu'il commenta ainsi :

> « Ce qui se passe à l'intérieur de ces âmes "simples" n'est pas conscient, et reste donc inconnu, ce qui fait que nous ne pouvons que le déduire par comparaison avec la différenciation européenne "avancée"[13]. »

Même en créditant Jung d'un usage prudent des guillemets pour les mots "simple" et "avancé", il n'en demeure pas moins qu'il ne faisait que retrouver là l'opposition entre mentalités « primitive » et « moderne », qu'il devait à sa lecture partiale de Lévy-Bruhl. Son expérience de terrain, qui aurait pu lui ouvrir les yeux, se soldait donc par une erreur et un échec, puisqu'il ne trouvait en Afrique rien d'autre que ce qu'il y avait lui-même apporté. Pour lui, les Noirs restent dotés d'un extraordinaire « talent pour l'imitation[14] », ils sont étonnamment doués pour « comprendre la nature émotionnelle des autres[15] », car les Africains « trouvent leur être dans l'émotion [et] leur conscience [...] ne s'adonne pas à la réflexion ; leur égo n'a presque pas d'autonomie[16] ».

Les séjours africains de Jung (il se rendit également au Maghreb, au Soudan et en Égypte) ne lui firent jamais rien découvrir qu'il n'eût déjà l'impression de savoir déjà, et ne furent jamais pour lui que l'occasion de « se souvenir d'une potentialité vitale qui a été recouverte par la civilisation, mais qui existe encore en certains endroits[17] ».

En Afrique, Jung ne trouva jamais rien d'autre qu'une confirmation des thèses initiales de Lévy-Bruhl, qu'il continua donc de citer abondamment tout au long de sa vie, même après que Lévy-Bruhl eut remis les pendules à l'heure en précisant que ses écrits ne visaient aucunement à défendre l'idée d'une opposition psychologique entre « Primitifs » et « Européens ».

---

13. *Ibid.* : 263.
14. *Ibid.* : 259.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.* : 242.
17. *Ibid.* : 246.

Il ne semble être jamais venu à l'idée de Jung que l'échec de ses enquêtes fut certainement dû, pour une grande partie, à son incapacité de communiquer correctement avec ses interlocuteurs. Et bien qu'il confesse que sa façon de voyager faisait de lui un « semi-officiel[18] », il voit encore moins que son intrusion dans les villages, accompagné d'une escorte armée, faisait de lui l'équivalent d'un représentant gouvernemental et ne devait guère encourager aux confidences dans le contexte colonial de l'époque. Selon Blake Burleson, qui procéda en 2003 à une enquête orale sur les souvenirs qu'avait laissés le séjour de Jung chez les Elgonyi, l'un de ceux-ci déclara qu'ils avaient pensé que ce visiteur étranger avait dû être diligenté par les Anglais pour trouver le moyen de soumettre les Elgonyi, alors jugés beaucoup plus indisciplinés que les Kikuyu. Francis Kiboi, l'informateur elgonyi de Burleson, pensait même que « si Carl Jung n'avait pas suggéré que mon peuple soit divisé et dispersé, probablement que le gouvernement britannique n'aurait pas procédé à [des] mesures. Ils auraient laissé les choses en état… c'est regrettable[19] ».

Il n'y a bien sûr pas la moindre indication que Jung ait jamais donné ce type de conseil aux administrateurs britanniques, mais le fait qu'un habitant ait pu tenir ce discours près de quatre-vingts ans après le passage de notre ethnologue improvisé en dit long sur la façon dont il fut perçu durant son séjour.

Pourtant, ce n'est pas faute d'avoir été prévenu. Longtemps après les faits, un officier britannique à la retraite du nom de Francis Daniel Hislop, couchant par écrit ses souvenirs, se souvint que lorsqu'il était assistant du chef de district de Kapsabet au Kenya, il avait rencontré Jung et ses compagnons de voyage et qu'il les avait invités chez lui pour quelques heures. Voici ce qu'il rapporte de leur conversation :

> « "Comment" – demandai-je – "envisagez-vous de communiquer avec ces gens ?" – "Nous y avons pensé", répondit le Dr. X [Heldon Godwin Baynes, qui filmait l'expédition], "et le Dr Jung a appris le Swahili dans ce but." – "Oui" – dit le Dr Jung – "J'ai passé six semaines à apprendre le swahili." Un peu timidement, je fis remarquer que les Karamojong et les Sabei [auprès desquels les voyageurs avaient dit vouloir faire des enquêtes psychologiques] avaient leurs propres langues et qu'ils ne parlaient pas swahili. Le Dr Jung dit qu'il avait compris que

18. *Ibid.* : 260.

19. Cité in Burleson 2008 : 218.

le swahili était la *lingua franca* et que tout le monde le parlait. Je lui expliquai que certes, le swahili était la *lingua franca* de l'Afrique de l'Est, mais que cela voulait simplement dire qu'on pouvait trouver partout des gens qui le parlaient et le comprenaient, mais qu'en réalité la majorité des Africains, y compris la grande majorité des femmes, ne le parlaient pas. En outre, plus la tribu serait primitive, et moins de locuteurs de swahili on y trouverait. Je dis qu'ils auraient besoin d'interprètes et que l'administration pourrait probablement les aider dans ce domaine […] À ce moment, le Dr [Baynes] fit observer que cette situation ne les surprenait pas et qu'ils avaient leurs propres méthodes pour obtenir des résultats[20]. »

Leur hôte jugea plus prudent de ne pas insister, mais son opinion était faite : « à moins qu'ils aient eu des ressources et plans dont ils ne m'auraient pas parlé, je ne puis m'empêcher de penser que leur safari aura bien eu de la peine à produire des résultats utiles[21]. »

Cet administrateur avait raison, bien entendu, et il n'est donc pas surprenant qu'après ce séjour africain, Jung, qui continua régulièrement d'écrire sur les « Primitifs », ne se soit pas vraiment servi de son expérience de terrain, persistant au contraire à utiliser sa lecture psychologisante de Lévy-Bruhl. Pourtant, il se trouve des hagiographes pour propager la pieuse légende selon laquelle il aurait tiré un grand parti de ses recherches ethnographiques en Afrique :

« Très tôt, Jung se lança dans une série d'expéditions dans des territoires où on ne parlait aucun langage européen ni ne connaissait aucun concept chrétien, et où la rationalité intellectuelle n'était pas le principe directeur […] Il tira profit de deux voyages en Afrique qui lui laissèrent des impressions durables[22]. »

« Jung étudia les recherches et les idées des peuples “primitifs”, et découvrit qu'elles étaient parallèles aux siennes […] Il discuta de ses théories sur les rêves avec un homme-médecine africain qu'il rencontra lors d'un safari sans précédent vers le mont Elgon au Kenya ; et dans son grand âge, il se décrivait comme un vieil homme-médecine africain[23] ».

20. McGuire & Hull 1977 p. 35.
21. *Ibid.* : 36.
22. Dunne 2912 : 87.
23. Hersh 1991 : 133.

Dans la réalité, le Jung qui, avant son safari[24] en Afrique, évoquait comme une évidence l'existence de « races inférieures » (« *niedrigstehende Menschenrassen* »)[25], se conformant ainsi au racisme dominant de son temps, ne changera guère sa manière de voir par la suite, tout en utilisant désormais le terme plus acceptable de « Primitifs ». Sa publication de 1940 sur « l'archétype de l'enfant[26] » lui donnera ainsi l'occasion de publier les affirmations suivantes, présentées comme des faits scientifiquement avérés :

> « La mentalité primitive diffère de la civilisée principalement en cela que l'esprit conscient y est moins développé en étendue et en intensité. Des fonctions comme la pensée, la volonté, etc., ne sont pas encore différenciées ; elles sont préconscientes, et dans le cas de la pensée, par exemple, cela se manifeste dans le fait que le primitif ne pense pas consciemment, mais que des pensées apparaissent[27]. »



Betty Blythe incarna *She* en 1926 pour l'adaptation au cinéma muet du roman du roman de Rider Haggard.

24. Le mot *safari*, passé en français par le swahili, est construit sur la racine arabe connotant la notion de voyage.

25. Jung 1912. L'expression allemande employée deux fois par Jung dans ce texte a été traduite par « *inferior people* » dans la traduction anglaise de Beatrice Hinkle (Jung 1916b : XXIV).

26. Jung 1940.

27. Traduit ici d'après l'édition des Collected Works (Jung 1991a : 153).

Jo Collins a montré que les spéculations à prétention universaliste de Jung se heurtaient à ses propres préjugés, et que là réside sans doute la cause essentielle du sentiment de malaise qu'il rapporte avoir souvent ressenti en Afrique. Selon sa théorie, il fallait que les Noirs fussent complètement différents des Européens, et pourtant lui-même se sentit considérablement affecté par leur fréquentation. Il a mal vécu la contradiction qu'il y avait de sa part à considérer les Africains comme fondamentalement différents des Européens, tout en croyant néanmoins qu'à côtoyer les premiers les seconds couraient le risque d'un « devenir noir. » Il s'est rendu en Afrique dans l'espoir d'y retrouver l'âme archaïque perdue par le civilisé, puis en est revenu en insistant sur ce qui, à l'en croire (et selon un préjugé de son époque), représentait le plus grand péril guettant les Européens expatriés sur ce continent : devenir « africains. » Croire cela, c'était penser que ladite différence entre Africains et Européens pouvait s'abolir, c'était redouter l'indistinction qui en résulterait, et cela infirmait l'idée selon laquelle ils auraient été foncièrement différents[28].



Stith Thompson (1885-1976), auteur du *Motif-Index of Folk-Literature* en six volumes, maintenant gratuitement accessible sur internet à l'adresse http://storysearch.symbolicstudies.org/ (photo Center for Symbolic Studies).

28. Collins 2009 : 77.

Chapitre 8

De bien mauvais motifs

« Le concept d'archétype […] est dérivé de l'observation répétée du fait que […] les mythes et les contes de la littérature mondiale contiennent des motifs précis qui surviennent partout. »
(Carl Gustav Jung[1])

En 1951, dans un bilan destiné à la revue *Dialectica* pour y exposer « La situation de la psychothérapie en 1950 », Jung affirme que

> « C'est un fait maintenant bien connu que ce qui compose l'instance dorénavant appelée le "surmoi" correspond aux "représentations collectives", notion que Lévy-Bruhl a forgée en étudiant la psychologie des primitifs. Les représentations collectives des primitifs sont ces représentations générales ou ces catégories de valeurs qui reposent sur des motifs mythiques originels ; elles régularisent et façonnent la vie psychique et sociale des primitifs de la même façon que le font chez nous les convictions généralement admises, les valeurs ou les notions éthiques à l'aide desquelles nous avons été éduqués et à l'aide desquelles nous nous orientons dans le monde et dans la vie[2]. »

Quels sont les « motifs mythiques originels » auxquels il est fait ici allusion ? Ce sont bien sûr les archétypes, décrits quelques pages plus loin comme des « thèmes », c'est-à-dire « des figures typiques dont on peut retrouver la trace loin dans l'histoire et même la préhistoire[3] » et dont Jung postule « leur existence universelle et partout identique à elle-même[4] ». Pour justifier cette déclaration, il se contente de comparer sa démarche à celle des folkloristes :

> « Quand […] on examine le monde des contes de fées, on ne peut se refuser à l'impression qu'il y a dans les contes

1. Jung 1958a : 449.
2. Jung 1998 : 1088-1089.
3. *Ibid.* : 1093.
4. *Ibid.* : 1094.

> certaines figures qui se répètent souvent quoique drapées en des formes différentes. C'est de ces comparaisons qu'est né ce qu'on appelle, en folklore, l'étude des motifs. La psychologie de l'inconscient ne procède pas différemment quand elle examine les personnages psychiques qui surgissent dans les rêves, les fantasmes, les visions, les délires, de même qu'ils ont été exprimés dans les contes, les légendes, les mythes, les religions[5]. »

Dans une lettre adressée le 9 février 1937 à un correspondant indien, Jung explique semblablement :

> « Il est extrêmement difficile d'expliquer à quelqu'un la nature des archétypes lorsque celui-ci ne connaît pas les faits empiriques auxquels a affaire la psychologie. Le seul parallèle extérieur à la psychologie auquel je puisse faire référence est le motif mythologique que l'on retrouve dans les mythes, les contes, le folklore et les religions[6]. »

L'allusion de Jung à l'« étude des motifs » renvoie implicitement aux travaux du folkloriste finnois Antti Amatus Aarne (1867-1925), qui est, avec son aîné Julius Krohn (1835-1888), l'initiateur de la méthode d'étude des traditions orales dite « historico-géographique ». Après avoir, en 1908, consacré sa thèse au comparatisme dans la recherche sur les contes, Aarne, qui cherchait un moyen de s'y retrouver parmi la masse des quelque vingt-six mille transcriptions de récits, contes et légendes conservées aux archives de Folklore de la Société de Littérature finnoise, eut l'idée de travailler, non plus sur ces attestations individuelles, mais sur des types de contes. En conséquence, après un classement initial, il publia dès 1910 le premier index général des types de contes[7] – alors au nombre de 550 –, et cet essai fut bientôt testé, puis étendu, au matériel oral d'autres pays, ce qui conduisit à l'augmentation du nombre de ces types, actuellement stabilisé à 2499 dans le dernier état de cette classification, telle que complétée par Stith Thompson (1885-1976), folkloriste américain[8] qui travailla dans la même lignée méthodologique que Aarne. Malgré ses imperfections, ce système facilite énormément la tâche des comparatistes, en attribuant aux contes du monde entier un titre fixe et un numéro conventionnel habituellement précédé des lettres « T » (pour « Type ») ou « AT » pour « Aarne et

5. *Ibid.* : 1093
6. Jung 1992 : 290.
7. Aarne 1910.
8. Aarne & Thompson 1987.

Thompson ». Depuis son édition par Stith Thompson, cette classification a été reprise en 2004 par Hans-Jörg Uther[9], et un prolongement de ce gigantesque travail est l'établissement de l'index des « motifs » de contes, mythes, légendes et autres formes de littérature orale. En effet, dès le départ, Aarne avait décrit comme « type » de conte un agencement particulier de « motifs » se retrouvant dans plusieurs récits qui constituent autant de « variantes ». Les « motifs » sont donc les éléments minimaux du folklore narratif, les unités minimales de sens, épisodes brefs, actions ou événements à partir desquels sont construits les récits. Thompson, les définissant comme « le plus petit élément d'un récit capable de subsister dans la tradition », recense plus de vingt mille de ces atomes insécables d'oralité dans les contes, ballades, mythes, fables, fabliaux, légendes localisées, facéties ou *exempla*. Il les réunit et les classe dès 1932 dans un énorme répertoire en six volumes[10], le *Motif index*, complété et réédité en 1955 et 1966, et dont la dernière édition date de 1989[11].

La notion de « motif », empruntée à Julius Krohn, a fait l'objet de nombreuses critiques, amendements, précisions, discussions, et bien des auteurs ont tenté de la développer ou de l'améliorer, mais l'important ici est que l'idée qui sous-tend cette notion répond au postulat de base adopté par l'école historico-géographique fondée par Antti Aarne et Julius Krohn, à savoir que les mythes et les contes – qui ont une Histoire – sont nés en un certain lieu, à une époque donnée, et que leurs variantes résultent des modifications qu'ils ont subies depuis. Dans tous les volumes d'index des « types » et des « motifs », chacun de ceux-ci est dûment localisé, et l'on y apprend par exemple que tel d'entre eux ne se trouve par exemple que dans la mythologie irlandaise, que tel autre s'atteste en Eurasie, que celui-ci fut signalé en Inde et en Europe occidentale, alors que celui-là ne fut noté qu'en Corée. Il n'est nulle part question de « motif universel », et une telle notion serait même en contradiction absolue avec la méthode poursuivie par les folkloristes, qui est d'établir une aréologie des mythes et des contes pour en cerner l'origine et l'histoire. Julius Krohn avait d'abord testé sa méthode sur les chants du Kalevala, la grande épopée finnoise, dont il avait recueilli de nombreuses versions. C'est pour les comparer entre elles qu'il eut

9. Uther 2004.
10. Thompson 1932.
11. Thompson 1989.

l'idée de les réduire à une succession de motifs, puis d'examiner la répartition géographique de ces derniers afin de déterminer leur cheminement dans le temps et dans l'espace. La méthode ainsi élaborée consiste au fond à ne pas étudier les mythes et les contes en général, comme s'il s'agissait de données indépendantes du temps et de l'espace, mais à intégrer soigneusement ces documents dans leur contexte historico-géographique, ce que continua de faire le fils de Julius Krohn, Kaarle, devenu lui aussi folkloriste et qui perfectionna la méthode paternelle, qu'il résumait ainsi :

> « Avant de parvenir à toute conclusion, j'organise les diverses versions géographiquement et chronologiquement, car je me suis aperçu que c'est le seul moyen de distinguer les éléments originaux de ceux qui furent ajoutés ensuite[12]. »

Il est donc certain que lorsque Kaarle Krohn écrivit que sa méthode visait à reconstruire l'« archétype » originel des récits[13], il voulait simplement dire qu'il recherchait le lieu et l'époque de leur attestation la plus ancienne, et il n'avait certainement pas en tête quelque « modèle » intemporel non localisé.

À l'issue de cette brève présentation de la méthode finlandaise, il apparaît donc très nettement que Jung a commis un énorme contresens en postulant l'existence d'une analogie entre les « motifs » de la tradition orale et les « archétypes » tels qu'il les entendait. Ces derniers sont en effet des universaux, intemporels, susceptibles d'être retrouvés partout et à toute époque, en des domaines les plus variés (incluant les mythes, les religions et les contes, mais aussi, ajoute-t-il « les rêves, les fantasmes, les visions, les délires »), alors que les folkloristes n'étudient les motifs de la littérature orale que pour cartographier et dater des particularismes bien localisés dans l'espace et dans le temps. Là encore, Jung est donc incroyablement en retard sur son temps, puisqu'il choisit d'ignorer l'apport fondamental de Julius Krohn, apport pourtant des plus féconds et qui préfigure celui de Lévi-Strauss tout en le rendant possible. Or les publications fondatrices de Julius Krohn remontaient aux années 1880[14], celles d'Aarne à 1910[15], et l'année 1932 avait vu la

12. Voir la réédition de l'exposé de sa méthode par Krohn 1971.
13. Krohn 1926, traduction en anglais : Krohn 1971.
14. Krohn 1884, Krohn 1888.
15. Aarne 1910.

parution de la première édition du *Motif Index*[16]. Hélas, dans le texte donné par Jung à la revue *Dialectica*, et qui est supposé présenter un point des connaissances acquises en 1950, il ne fait que répéter ce qu'il avait déjà publié – sans plus argumenter – en 1937, alors qu'il écrivait déjà, à propos des archétypes, que « la recherche mythologique les appelle motifs[17] ». Et il redira encore la même chose en 1954 :

> « Des influences déterminantes émanent de l'inconscient et, indépendamment de la tradition, garantissent en tout individu particulier une similarité et même une identité de l'expérience, ainsi que de la façon dont elle est représentée dans l'imaginaire. Une des preuves principales s'en trouve dans le parallélisme presque universel entre les motifs mythologiques que, du fait de leur qualité d'images primordiales, j'ai appelés archétypes[18] ».

De même en 1958 :

> « Même les rêves sont constitués à un très haut degré d'un matériel collectif, tout comme, dans la mythologie et le folklore de différents peuples, certains motifs se répètent sous une forme presque identique. J'ai appelé ces motifs "archétypes", et par ce mot je désigne des formes ou des images de nature collective qui surviennent pratiquement partout sur terre comme constituants des mythes, et en même temps comme des produits autochtones, individuels, d'origine inconsciente. On peut présumer que les motifs archétypiques dérivent de schémas de l'esprit humain qui sont transmis non seulement par tradition et migration, mais aussi par hérédité. Cette dernière hypothèse est indispensable, puisque même des images archétypales compliquées peuvent être reproduites spontanément sans aucune possibilité de tradition directe[19] ».

On appréciera la précision de l'information : « certains motifs », « une forme presque identique », un parallélisme « presque universel ». S'il ne s'agit que de « certains » motifs, on aimerait connaître leur proportion : serait-elle minime, comme cette formulation le laisse penser ? Et de quels motifs s'agit-il alors ? S'ils n'ont qu'une forme « presque » identique, c'est donc bien qu'elle est différente. S'ils surviennent « pratiquement » partout sur terre, c'est donc bien qu'ils ne surviennent pas partout. Et si le parallélisme est « presque » universel, c'est donc bien qu'il n'est pas universel. Ces imprécisions, on l'admettra sans peine,

16. Thompson 1932.
17. Jung 1936 : 42.
18. Jung 1954d : 58, trad. angl. : Jung 1968b : 58.
19. Jung 1958d : 50.

affaiblissent gravement ce qui voulait pourtant être une démonstration. Quant au rôle de l'hérédité dans cette affaire, le considérer comme « indispensable » reviendrait à défendre la thèse d'une hérédité de l'acquis, ce qui soulève de nouveau des difficultés déjà notées plus haut.

Outre le contresens qu'on a dit – sur la méthodologie des folkloristes et sur les « motifs » dans les contes et les mythes –, Jung commet une autre erreur. Dans le même article pour *Dialectica*, il affirme en effet que ce qui surgit « dans les rêves, les fantasmes, les visions, les délires » serait la même chose que ce qui s'exprime « dans les contes, les légendes, les mythes, les religions », sans prendre la peine d'esquisser la moindre démonstration. Or même si cette identité, qui reste à prouver, était avérée, il n'en resterait pas moins à savoir si elle ne s'expliquerait pas tout simplement par dérivation, auquel cas elle n'impliquerait aucune identité profonde, archétypale au sens jungien. Le plus probable, en effet, est que rêves, fantasmes, visions et délires s'abreuvent à l'infinie source d'images que constituent les contes, légendes, mythes, religions et récits traditionnels qui nous sont transmis dès l'enfance, et qu'il n'est nul besoin de supposer un fond archétypal dont dériveraient tant les premiers que les seconds.

On ne peut guère douter que Jung se soit réjoui à la lecture du livre d'Aldrich pour lequel il rédigea l'avant-propos cité plus haut, car on y lit des passages qu'il aurait tout aussi bien pu écrire lui-même, tel celui-ci :

> « Le primitif et le civilisé ne sont pas seulement similaires du fait que les réactions des sauvages et de nous-mêmes face à des situations similaires sont semblables – mais aussi du fait que dans les sphères plus élevées de la religion, de la philosophie et de la science, nous pensons toujours en termes d'archétypes primitifs. Nous habillons des atours de la raison les mêmes images que les primitifs parent d'imagination, de poésie et de mythe […] En réalité, je ne pense pas être jamais tombé sur aucun système philosophique, aucune religion, qui ne soient fondés sur des archétypes primitifs[20]. »

« Nous pensons toujours en termes d'archétypes primitifs » : une affirmation aussi péremptoire était bien pour plaire au psychiatre Zürichois. Et lorsque Charles Aldrich tente d'argumenter en faveur de la théorie qu'il expose dans son manuel – dont le seul but, à vrai dire, est la vulgarisation des thèses jungiennes –, il a recours aux mêmes procédés que son maître, sans reculer devant des paralogismes comme le suivant :

20. Aldrich 1931 : 224.

> « Dans les vieilles mythologies, les dieux, ces personnifications de l'énergie, vieillissent et meurent. Nous disons que l'énergie cinétique tend à devenir statique, et que le système solaire ralentit. L'idée, l'archétype, est le même dans le mythe sauvage et dans la science moderne, la religion et la philosophie[21]. »

Soit, en d'autres termes :

1. Les dieux des mythologies antiques seraient des « personnifications de l'énergie »… écrire cela témoigne d'un réductionnisme outrancier. De quelle « énergie » Hypnos, personnification du sommeil chez les Grecs antiques, serait-il la personnification ? Le considérer comme personnification d'une énergie reviendrait à promouvoir l'existence d'une sorte d'énergie dormitive. Et Hestia, déesse du foyer, quelle « énergie » incarnerait-elle ? Et Dikè (la Justice) ? Et Junon chez les Romains ? Ou Baldr chez les anciens Islandais ? Birgit chez les anciens Irlandais ? Quetzalcoatl chez les Aztèques ? Chez ces derniers, Uixtocihualtiuh était la déesse du sel… de quelle énergie aurait-elle été la personnification ? Inutile de poursuivre cette énumération à la Prévert, car les exemples cités suffisent à démontrer que, dans sa généralité, l'affirmation d'Aldrich est tout bonnement absurde.

2. « Nous disons que l'énergie cinétique tend à devenir statique, et que le système solaire ralentit… » c'est-à-dire, selon le faux raisonnement de l'auteur : nous disons la même chose que les mythes, dont le discours se reconnaît sous le léger voile de l'habillage scientifique.

3. Dans tous les cas l'archétype est le même.

Qui ne voit que cette prétendue démonstration est sans valeur ? Dire que « l'énergie cinétique tend à devenir statique », c'est se référer au principe de l'entropie, c'est-à-dire se situer dans le cadre d'un discours de type scientifique, où rien n'est proféré qui ne soit démontrable ou réfutable. Dire que « les dieux vieillissent », c'est se situer dans le domaine du mythe, où il est inutile de rien démontrer, où tout est hors débat. Prétendre que ces deux types d'affirmations seraient équivalentes et construites sur le même « archétype », c'est confondre deux façons radicalement différentes de considérer le monde, c'est amalgamer la profération d'un mythe avec l'énoncé d'un théorème, et finalement risquer d'en arriver à confondre science et religion.

21. *Ibid.* : 225.

Le danger guette. Lorsqu'on découvre dans le livre d'Aldrich que les deux grands concepts sur lesquels son auteur s'appuie, en suivant Jung, sont ce qu'il appelle « l'instinct grégaire » (*gregarious instinct*) et une « mémoire raciale inconsciente » (*unconscious racial memory*) témoignant de « l'existence et [de] l'activité d'un inconscient racial comme base fondamentale des phénomènes culturels[22] », on peut être légitimement inquiet, surtout que cet ouvrage fut publié, il faut le rappeler, en 1931. Pourtant, l'avant-propos de Jung se réduit à une approbation sans réserve : ce type de travail « sera utile à tous les chercheurs en psychologie primitive qui abordent leur sujet du point de vue ethnologique[23]. » Que des idées aussi confuses que celles exposées dans ce livre aient effectivement pénétré le monde des ethnologues et anthropologues ne fait hélas guère de doute, puisqu'en plus de l'avant-propos de Jung, cet ouvrage fut honoré d'une introduction de Bronisław Malinowski lui-même. De l'avis de l'ethnographe des Trobriandais, qui confesse pourtant ne pas suivre l'auteur « dans les solutions qu'il propose », le livre d'Aldrich est d'une grande importance pour l'anthropologue, car « les questions qu'il soulève […] sont centrées autour des concepts d'Inconscient Racial et d'Instinct Grégaire – ces questions sont réelles et elles doivent être considérées et résolues par un effort conjoint de la psychologie et de l'anthropologie[24]. » Il précise aussitôt que « ces deux concepts ne correspondent pas seulement à des thèses personnelles de l'auteur, mais forment aussi le fondement de l'école Zürichoise de Psychologie Analytique », dont « l'Inconscient racial » constitue, aux yeux Malinowski, le concept principal.

Jusqu'à la fin de ses jours, Jung n'a jamais changé d'avis ni de méthode, tout en répétant qu'il avait été mal compris, et que la notion d'archétype aurait été déformée par ses critiques. Ainsi, en 1958, déclara-t-il que

> « Le concept d'archétype a été si souvent mal interprété qu'on peut à peine le mentionner sans avoir à l'expliquer de nouveau à chaque fois. Il est dérivé de l'observation répétée du fait que, par exemple, les mythes et les contes de la littérature mondiale contiennent des motifs précis qui surviennent partout[25]. »

---

22. *Ibid.*
23. *Ibid.* : XVII.
24. *Ibid.* : XIII.
25. Jung 1958a : 449.

Il s'agit bien d'une nouvelle allusion aux « motifs » de la littérature orale, tels qu'étudiés par Antti Aarne, Stith Thompson et bien d'autres folkloristes et mythologues après eux. Hélas, Jung se laisse emporter par son imagination lorsqu'il affirme que les mêmes motifs se retrouveraient « partout ». Ainsi que déjà signalé, c'est faux : aucun des motifs mentionnés par les auteurs du *Motif-index* ne se trouve « partout ».

Au contraire, leur localisation, soigneusement précisée, montre que, dans leur immense majorité, leur aire de répartition est relativement réduite, et que leur fréquence est inversement proportionnelle au nombre de continents sur lesquels ils sont présents. Les motifs très localisés sont les plus communs, ceux qui se trouvent sur deux continents sont moins nombreux, et plus rares encore sont ceux qui s'attestent sur trois continents, etc. Il faut donc redire, tant l'idée contraire est répandue, qu'aucun d'entre eux ne se trouve « partout ».

Or, ayant évoqué, dans une étude sur « l'archétype de l'enfant », d'hypothétiques « éléments structurels formateurs de mythes » (« myth-forming structural elements ») Jung affirme à leur propos que

> « ces produits ne sont jamais (ou alors très rarement) des mythes d'une forme définie, mais plutôt des composants mythologiques qu'à cause de leur nature typique nous dénommons “motifs”, “images primordiales” ou, – ainsi que je les appelle – archétypes […]. Aujourd'hui nous pouvons hasarder la formule selon laquelle les archétypes apparaissent dans les mythes et les contes de fées exactement comme ils le font dans les rêves et les produits de la fantaisie psychotique[26]. »

Comme Jung révèle en même temps que « l'archétype de l'enfant » constituerait justement un excellent exemple de cette affirmation[27], il nous livre opportunément un moyen très simple de vérifier ses dires. Il suffit en effet de consulter pour cela l'outil de base des folkloristes et mythologues, à savoir le *Motif index de Thompson*, en utilisant le mot-clé *child* (« enfant »). On obtient alors de très nombreuses réponses, dont la consultation montre aussitôt qu'il n'existe aucun « motif de l'enfant ». En réalité, les motifs listés sont tous complexes, ainsi que le montrent les quelques exemples suivants :

26. Jung 1940, trad. angl. dans Jung 1968b : 153.

27. *Ibid.*

A1335.15. Dieu punit un homme en tuant son fils, et c'est l'origine de la mort.

B.11.12.6. Un dragon peut entendre le pleur d'un enfant même à grande distance.

B291. Animaux ayant un enfant humain comme esclave.

B313.2. Un animal reconnaissant est la réincarnation d'un enfant assassiné.

B391.1. Un enfant nourrit un serpent avec son biberon.

B391.2. Un enfant partage sa nourriture avec un crapaud.

B522.4. Un aigle secourable emporte un enfant condamné.

B635.3. L'enfant d'un mortel et d'un cerf a des poils de cerf sur les tempes.

B766.2. Un chat aspire le souffle d'un enfant endormi.

C101. Tabou sexuel rompu : enfant né sans os.

E324. Un enfant mort revient chez ses parents.

F312. Une fée préside à la naissance d'un enfant.

G61.2. Une mère reconnaît la chair de son enfant qu'on lui a servi à manger.

H495. Test de maternité : l'enfant est allaité à longue distance.

J123. La sagesse d'un enfant décide d'un jugement.

J125. Adultère révélé par la remarque d'un petit enfant.

K433. La curiosité d'un enfant démasque un voleur.

M301.12. Trois fées prophétisent à la naissance d'un enfant.

N271.6.1. Le chant d'un enfant révèle un meurtre.

R131. Un enfant abandonné est sauvé.

S11.4. Un père prépare le meurtre de son enfant.

T541.8.3.1. Un enfant naît par le nez de sa mère.

T589.9. Enfant né de plusieurs mères.

Plusieurs fois, les localisations sont précisées :

T575.1. Un enfant parle dans le ventre de sa mère : France, Allemagne, Irlande, récits juifs, perses, Inde, Amérique du Sud, Afrique.

T584.2. Enfant retiré du corps de sa mère morte : Irlande, Islande, Grèce, Inde, Japon, Océanie, Amérique du Sud.

> T585.2. Enfant parlant dès sa naissance : Inde, Irlande, Italie, récits juifs et bouddhistes, Amérique du Sud, Chine, Afrique.

Que ces éléments soient complexes n'est pas surprenant, puisque, nous l'avons vu, les motifs peuvent être définis comme étant les plus petites unités de sens de la littérature orale, constituant en quelque sorte des trames minimales génériques de récits, ce pour quoi la plupart d'entre eux se composent d'une courte phrase, comme, ci-dessus « un enfant nourrit un serpent avec son biberon ». Les plus courts ne sont constitués que de deux mots, par exemple K221 : Frère traître (*Treacherous brother*), ou trois, par exemple L0 « Le plus jeune enfant victorieux » (*Victorious youngest child*). Il s'agit alors d'éléments génériques, englobant une ample série de motifs plus détaillés, par exemple pour le second cas : L10 : Le fils cadet victorieux (*Victorious youngest son*), L11 : Le fils cadet chanceux (*Fortunate youngest son*), L12 : Le fils cadet favori (*Favorite youngest son*), L13 : Le fils cadet compatissant (*Compassionate youngest son*), L21 : Le fils cadet stupide devient intelligent (*Stupid youngest son becomes clever*), L31 : Le frère cadet aide l'aîné (Youngest brother helps elder), L32 : Seul le cadet aide sa sœur à réussir une épreuve dangereuse (*Only the youngest brother helps his sister perform dangerous task*), L41 : Les droits de l'aîné sont donnés au cadet (*Younger brother given birthright of elder*), L51 : La fille cadette favorite (*Favorite youngest daughter*), L52 : La fille cadette maltraitée (*Abused youngest daughter*), L54 : La fille cadette compatissante (*Compassionate youngest daughter*). À leur tour, certains de ces motifs donnent lieu à subdivision comme, par exemple, dans le cas du motif L10, qui inclut L10.1 : Nom du fils cadet victorieux (*Name of victorious youngest son*), lequel inclut L.10.1.1 : « Treize » est le nom du fils victorieux (*"Thirteen" as name of victorious youngest son*), etc.

Par définition, un motif qui serait composé d'un seul mot, par exemple « dragon », « roi », « grotte » ou, ici, « enfant », est donc impossible. Un mot n'est qu'un mot, susceptible d'utilisations infinies, et ne peut certainement pas constituer un « motif » de conte. Jung se livre à une véritable manipulation en prétendant le contraire, car il cherche à tout prix à faire croire que les motifs folkloriques – attestés par milliers, en des milliers d'occurrences – seraient la même chose que ce qu'il appelle « archétypes », alors que c'est complètement faux.

Quant à la prétendue répartition universelle desdits motifs, elle n'existe, elle aussi, que dans l'imagination de Jung. En effet, le *Motif*

index donne les attestations connues de chaque entrée, ce qui permet de voir immédiatement que, dans la plupart des cas, leur distribution est au contraire très limitée. Ainsi, dans la liste mentionnée plus haut, A1335.15 n'est connu qu'en Chine, B.11.12.6, B291 et B391.1 ne le sont qu'en Inde, B522.4 et B635.3 ne se trouvent que dans la mythologie irlandaise, T589.9 ne s'atteste qu'en Islande, B313.2. et B391.2 ne sont mentionnés que dans les contes de Grimm. D'autres s'attestent à des milliers de kilomètres de distance, sans qu'il soit besoin de faire appel à quelque structure élémentaire de la Psychè pour expliquer ce phénomène, à l'évidence imputable à une diffusion. C'est le cas par exemple de B766.2 (Un chat aspire le souffle d'un enfant endormi) qui se trouve en Angleterre et en Amérique du Nord.

Certains motifs sont très répandus, et connaissent des attestations très anciennes, comme celui de l'enfant exposé et néanmoins sauvé (R131), puisque c'est par exemple le cas de Moïse dans la Bible. Certes, ce type d'épisode se retrouve aussi dans les mythes de la Grèce ancienne et ensuite en France, Irlande, Islande, Espagne, Inde, mais cette répartition peut se résumer ainsi : dans la Bible et dans le monde indo-européen, ce qui est très loin d'être universel. Même un motif aussi répandu que celui de l'enfant qui parle dès sa naissance (T585.2) que le *Motif index* signale dans des récits juifs et bouddhistes ainsi qu'en Inde, Irlande, Italie, Amérique du Sud, Chine et Afrique… n'est pas universel pour autant, ainsi que le prouve son absence d'Australie.

Admettons néanmoins, à titre d'hypothèse, que certains motifs pourraient être universellement répandus, bien que cela n'ait jamais été prouvé. Le plus probable serait alors qu'ils correspondraient dans ce cas à des faits biologiques ou sociaux si élémentaires qu'on ne pourrait que les trouver, effectivement, partout, à l'instar des motifs S11.3, « Un père tue son fils » (*Father kills son*) et S22, « parricide », qu'on ne serait guère surpris de trouver effectivement en tout lieu simplement parce que parricide et infanticide sont deux crimes « de base », si l'on peut dire, et qu'il est fort probable qu'ils aient été malheureusement commis partout où il y a des hommes, ou qu'ils y seront hélas commis un jour. Ce type d'élément ne peut donc pas vraiment entrer en compte dans la discussion de l'universalité des motifs. Il faudrait, à la place, examiner la répartition de types apparentés, mais plus précis, par exemple M343, « Prophétie de parricide. En dépit de tous les efforts pour éviter le destin, le fils tue son père » (*Parricide prophecy. In spite of all attempts to thwart the fate, the child kills his father*). On aura reconnu l'un des

motifs du mythe œdipien, correspondant au conte-type AT 931 et dont on ne peut que constater le caractère non universel, puisqu'il est totalement inconnu des Amérindiens et des Aborigènes australiens[28].

À lumière de ce qui précède, affirmer l'universalité d'un motif dit « de l'enfant » ne poserait pas la moindre difficulté, puisque les hommes ont partout des enfants. Le seul vrai problème ici est qu'il ne s'agirait aucunement d'un « motif » au sens que les folkloristes donnent à ce mot. Il est dès lors facile de conclure : Jung ayant au départ affirmé que « l'archétype de l'enfant est un excellent exemple » de l'identité des motifs et des archétypes, et que par conséquent « les archétypes apparaissent dans les mythes et les contes de fées exactement comme ils le font dans les rêves et les produits de la fantaisie psychotique[29] », c'est tout son raisonnement qui s'écroule, c'est la validité de cette identification qui est en cause, et c'est l'idée même d'archétype qui est réfutée.

Laissons-lui néanmoins une seconde chance. Dans la même étude sur « l'archétype de l'enfant », Jung affirme que « dans le folklore, le motif de l'enfant apparaît sous l'apparence du nain ou de l'elfe comme personnifications des forces cachées de la nature[30]. » Se pourrait-il que le « démontage » que nous venons d'effectuer ne s'applique pas à une telle affirmation ? Que nenni ! La consultation du *Motif index* à l'entrée *Dwarf* (nain) donne 167 réponses, dont les suivantes sont représentatives :

A134. Dieu nain.

D48.1. Un nain prend forme humaine.

D55.2.1. Un nain se contracte pour entrer dans les narines d'un cannibale.

D812.12. Objet magique reçu d'un nain.

F451.3.1. Le pouvoir d'un nain se trouve dans sa ceinture.

E424. Revenant sous forme de nain.

E651. Dieu réincarné en nain.

F.451.2.2.2. Nain à pieds d'oiseau.

F451.2.3.1. Nain à longue barbe.

F.451.3.2.1.2. Nain attrapé et contraint de donner au héros ce qu'il demande.

28. Edmunds & Dundes 1983 : VIII.
29. Jung 1940, trad. angl. dans Jung 1968b : 153.
30. Jung 1940, trad. angl. dans Jung 1968b : 158

F451.3.4.0.1. La nuit on entend des nains ouvriers.

F451.3.3. Nain magicien.

F451.5.18. Un nain aime une mortelle.

G.303.3.2.3. Diable sous forme de nain.

K2277. Nain traître.

N.574. Nain gardien d'un trésor.

X142.1. Le roi des nains tombe dans un pot de porridge à la cour du roi des hommes.

L'entrée « elfe », quant à elle, ne donne que les réponses suivantes :

C934.3. Les elfes mettent le feu au pays à cause d'un tabou rompu.

D2066.1. Les elfes obtiennent des pierres des fées, qui les tiennent des sirènes.

F232.7. Les elfes n'ont qu'un demi-pouce.

F239.5. Les elfes ont la face ridée d'un vieil homme.

F301.2.1. Un chevalier-elfe provoque le mal d'amour en soufflant dans un cor.

F304.3. Une belle femme est trouvée au lit avec un homme après qu'il ait bouché le trou de la serrure pour maintenir les elfes à l'extérieur.

F324.2. Une femme assaillie par des elfes (ou des fantômes) se noie.

Où diable Jung a-t-il pris que « dans le folklore, le motif de l'enfant apparaît sous l'apparence du nain ou de l'elfe comme personnifications des forces cachées de la nature » ? C'est très simple : il l'invente, tout simplement, et se contente de l'affirmer en se gardant de toute tentative de démonstration.

Ayant donc répété tout au long de sa carrière la contrevérité selon laquelle les « motifs » folkloriques seraient assimilables à ses « archétypes » et se trouveraient partout à toute époque, contribuant ainsi à ancrer fortement cette erreur dans l'opinion jusqu'à nos jours, Jung enchaîne sur une seconde illusion :

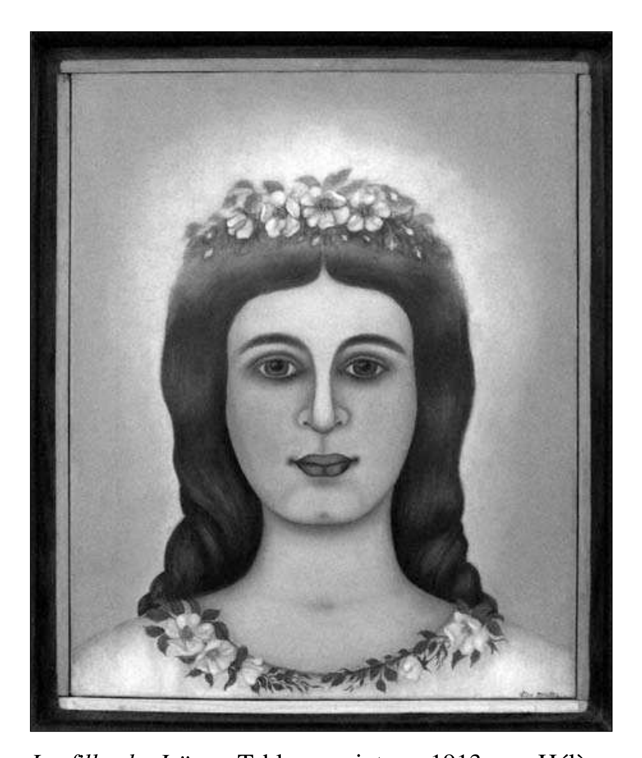
> « Nous rencontrons ces mêmes motifs dans les phantasmes, les rêves, les délires et les illusions des individus qui vivent aujourd'hui. Ces images et associations typiques sont ce que

> j'appelle des idées archétypales. Plus elles sont nettes, plus elles seront colorées par des tonalités affectives particulièrement vives. Cette accentuation leur confère un dynamisme particulier dans notre vie psychique. Elles nous impressionnent, nous influencent, nous fascinent. Elles trouvent leur origine dans l'archétype, qui est en lui-même une forme irreprésentable, inconsciente et préexistante qui semble faire partie de la structure héritée de la psychè et qui peut donc se manifester spontanément n'importe où, et à n'importe quelle époque. De par sa nature instinctuelle, l'archétype sous-tend les complexes affectifs et partage leur autonomie. Il forme également le prérequis psychique des assertions religieuses, et il est responsable de l'anthropomorphisme de toutes les images divines[31]. »

Ainsi, non seulement les motifs des contes et des mythes se trouveraient partout – idée contre laquelle on ne saurait trop s'élever –, mais en plus ils se manifesteraient dans « les phantasmes, les rêves, les délires et les illusions » de chacun d'entre nous. En affirmant cela sans preuve, Jung laisse entendre que la seule explication possible à cette double présence des mêmes « motifs » dans la littérature orale et dans les rêves serait leur consubstantialité à « la structure héritée de la Psychè ». Cette énigmatique « structure héritée de la Psychè » intrigue, mais Jung ne s'en explique guère. Tout au plus ajoute-t-il qu'« il ne s'agit donc pas d'idées héritées, mais de la possibilité héritée des idées. Il ne s'agit pas non plus d'acquisitions individuelles, mais généralement communes à tous, comme on peut le voir d'après l'apparition universelle des archétypes[32] ».

Mais non, on ne peut pas le « voir », au contraire de ce qu'il affirme, puisque « l'apparition universelle des archétypes » est justement ce qu'il faudrait (ou aurait fallu) prouver. On doit enfin s'interroger : si elle était avérée, cette apparition supposée de « motifs » identiques au sein de traditions collectives et de constructions personnelles telles que rêves et fantasmes ne pourrait-elle pas s'expliquer autrement ? Les images élaborées par l'individu ne trouveraient-elles pas leur source dans le fond culturel que constitue pour chacun de nous l'ensemble de la littérature au sens large, c'est-à-dire l'Océan de tous les récits, de toutes les représentations, de toutes les façons de voir, bref, la totalité des « mythes » – au sens étymologique du terme – qui nous ont été transmis depuis notre plus tendre enfance ? C'est toute la question de la cryptomnésie qui se pose ici, et qu'il nous faut maintenant examiner.

31. Jung 1958a : 449.
32. Jung 1954d, trad. angl. dans Jung 1968b : 66-67.



La fille de Jaïrus. Tableau peint en 1913 par Hélène Smith (alias Catherine-Élise Müller), célèbre médium qu'étudia le psychologue suisse Théodore Flournoy (1854-1920). Il présenta ses travaux dans un livre intitulé *Des Indes à la Planète Mars,* qui impressionna beaucoup Jung. Flournoy est le découvreur du phénomène de la cryptomnésie, capital pour l'appréhension des archétypes (tableau conservé au LaM de Villeneuve d'Ascq).

Chapitre 9

Emprunts, plagiats, oublis

> « L'important pour moi, c'est ce que l'expérience permet de constater, mais je ne suis pas du tout intéressé par les spéculations sans preuve qu'on peut échafauder sur les données de l'expérience. »
> (Jung, Lettre adressée le 29 novembre 1935 à Mme Patzelt[1]).

Dans son manuel sur *La Pensée primitive et la civilisation moderne*, Charles Roberts Aldrich, qui se montre très critique envers Lévy-Bruhl, lui reproche de ne pas sembler connaître les publications de Jung[2], sans réaliser que c'est Jung qui avait besoin de Lévy-Bruhl, et certainement pas le contraire. En effet, l'une des bases théoriques de l'approche jungienne est le principe de la récapitulation de la phylogenèse par l'ontogenèse, principe selon lequel le développement de l'individu récapitulerait celui de l'espèce. Persuadé qu'il est du caractère « primitif » de la pensée individuelle la plus profonde, qui serait progressivement englobée par la conscience, Jung trouve nécessaire de faire appel au concept de « mentalité primitive », développé par le savant français.

L'un des problèmes que pose la théorie des archétypes jungiens est alors sa circularité : on commence d'abord, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, par s'appuyer sur une (mauvaise) ethnologie de manière à conforter un concept d'archétype en réalité construit *a priori*, puis on cherche à confirmer sa validité en le retrouvant sans surprise dans les données de l'ethnologie. Ainsi, lorsque par exemple F. Ortega, adepte de la théorie jungienne, explore les mythologies des Cocamas de l'Amazonie péruvienne, des Indiens des Andes péruviennes et des Castenos du Pérou Central, il pense y découvrir la « permanence » de la croyance en des êtres surnaturels nés de relations entre humains

1. Jung 1992 : 264-265.
2. Aldrich 1931 : 96.

et êtres surnaturels. En réalité, il ne prouve absolument rien, car il ne fait qu'exhiber une poignée de faits en exemple d'une théorie qui n'en attend toujours pas moins d'être prouvée[3]. Comment croire en effet, avec cet auteur, qu'une poignée d'éléments extraits des mythes de trois peuples péruviens prouverait l'existence d'un « archétype universel des rapports entre êtres humains et êtres surnaturels » et que, de surcroît, ce prétendu archétype relèverait d'un inconscient collectif universel ? Toutes ces notions sont construites avant l'examen des faits, et ceux-ci ne sont convoqués qu'*a posteriori*, pour les conforter.

Jung considère que son principal apport « consiste à avoir montré que les archétypes ne sont pas seulement disséminés par tradition, langue et migration, mais qu'ils peuvent surgir de nouveau spontanément, n'importe quand, n'importe où, et sans la moindre influence extérieure[4] ». Thèse qu'il développe ainsi :

> « Dans les rêves, comme dans les produits des psychoses, se trouvent d'innombrables connexions auxquelles on ne peut trouver des parallèles que dans les associations d'idées mythologiques (ou peut-être dans certaines créations poétiques qui se caractérisent souvent par un emprunt pas toujours conscient aux mythes). Si une investigation méthodique avait montré qu'il ne s'agissait, dans la majorité de ces cas, que d'un simple savoir oublié, le médecin ne se serait pas donné la peine de faire des recherches approfondies sur leurs parallèles individuels et collectifs. Mais, en fait, des mythologèmes typiques ont été observés chez des individus pour qui toute connaissance de ce type était absolument hors de question et où une dérivation indirecte à partir d'idées religieuses dont ils auraient pu avoir connaissance, ou à partir de façons populaires de parler, était impossible. De telles conclusions nous ont contraint à supposer que nous avions à faire à des réveils "autochtones" indépendants de toute tradition et que, par conséquent, ces éléments structurels "mythogéniques" doivent se trouver dans la Psychè inconsciente[5]. »

Plusieurs fois, Jung évoquera un semblable surgissement de « mythologèmes », c'est-à-dire de thèmes ou « motifs » mythiques, chez des personnes dans la culture personnelle desquelles ces éléments ne pouvaient qu'être – selon lui – absents. Il rejettera toujours non

3. Ortega 1983.

4. Jung 1938a, repris dans en 1954 dans *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, trad. angl. dans Jung 1968b : 79.

5. Jung 1940, trad. angl. dans Jung 1968b : 152

seulement toute possibilité d'une connaissance directe de ces éléments, mais aussi toute présomption de cryptomnésie, c'est-à-dire du rôle joué par un souvenir caché, inconscient, et susceptible de remonter inopinément à la conscience. En 1961 encore, il livrera un exemple littéraire à l'appui de ses dires :

> « Quand on accusa de plagiat Pierre Benoit qui, dans son roman *L'Atlantide*, avait produit un parallèle surprenant à *She* de Rider Haggard, il répondit qu'il n'avait jamais vu le livre de Rider Haggard, et qu'il ignorait complètement son existence. Cet exemple aurait pu relever d'un cas de cryptomnésie, s'il ne s'était agi de l'élaboration d'une sorte de « représentation collective » [en français dans le texte], selon le nom que Lévy-Bruhl a donné à certaines idées générales caractéristiques des sociétés primitives[6]. »

Je reviendrai plus loin sur cet exemple, mais voyons d'abord d'un peu plus près ce qu'il en est de la cryptomnésie, phénomène psychologique également appelé « plagiat inconscient », « plagiat involontaire » et parfois « kleptomnésie ». Le mot fut créé en 1900 par Théodore Flournoy sur le grec κρυπτός « caché » pour désigner « la mémorisation inconsciente d'une connaissance insoupçonnée[7]. » Flournoy était un psychologue suisse, fondateur en 1901, avec son cousin Claparède, des *Archives de Psychologie de la Suisse Romande*, première revue francophone exclusivement consacrée à la psychologie, et dans laquelle Jung publia des articles à partir de 1907. Il est passé à la postérité pour son livre *Des Indes à la planète Mars*[8], paru la même année que *L'Interprétation des Rêves* de Freud et portant sur le cas de la médium Catherine-Élise Müller, alias Hélène Smith, âgée de trente ans lorsqu'il fit sa connaissance à Vienne en décembre 1894. En rencontrant Flournoy pour la première fois lors d'une séance de table tournante, elle avait dit voir autour de lui comme une sorte de traînée vaporeuse qu'elle avait interprétée ainsi : « deux femmes ! Assez jolies, brunes… toutes deux sont en toilette d'épouse… Cela vous concerne, Monsieur Flournoy ! » Cherchant à en savoir plus, elle affirma entendre un nom, qui lui échappa d'abord, mais qu'elle finit par trouver avec difficulté : « An !… An !… Dan… Ran… Dandi… Dandiran ![9] » Flournoy

6. Jung 1976b : 200.
7. Piéron 1951 : 104.
8. Flournoy 1899.
9. *s.* : 384.

comprit que cette vision tournait autour du fait que sa mère et la sœur de celle-ci s'étaient mariées un même jour de septembre 1853, sa tante ayant épousé un certain M. Dandiran. Comment expliquer un tel cas de voyance ?

Flournoy enquêta parmi ses proches et, à sa grande surprise, découvrit que la famille de sa mère avait été autrefois en relation avec la mère d'Hélène Smith, alors que celle-ci n'était encore qu'une jeune couturière, avant son mariage avec un Hongrois et son départ à l'étranger. Flournoy conclut donc que leur fille Hélène avait autrefois entendu sa mère parler de ce double mariage : « comment croire que des détails de la nature de ceux que j'ai rapportés ne se soient jamais glissés dans les entretiens d'Hélène petite fille avec sa mère ?[10] » Il ne s'agissait donc pas d'un fait de voyance, mais de ce que le psychologue dénomma « rétrocognition ». Après avoir étudié d'autres cas du même genre en s'efforçant d'y appliquer le principe de Laplace selon lequel « le poids des preuves doit être proportionné à l'étrangeté des faits », sa conclusion fut nette :

> « Bien que je sois moins au courant des rétrocognitions de Mlle Smith concernant d'autres familles, tout contribue à me prouver qu'elles s'expliquent de la même façon. Dans celles dont j'ai eu connaissance, il s'agit toujours d'anecdotes piquantes ou d'épisodes plus ou moins frappants qui, en vertu de leur nature même, n'ont pas manqué d'alimenter les conversations des amis et connaissances et ont pu pénétrer facilement de proche en proche jusque dans l'entourage immédiat d'Hélène. De plus, dans deux cas au moins, la preuve est faite qu'à une certaine époque la mère de Mlle Smith s'était trouvée en rapports directs et personnels avec les familles dont il s'agit, et cette circonstance suffit à rendre compte [de ses] connaissances, très étonnantes au premier abord […] En résumé, la cryptomnésie toute pure me paraît fournir une explication suffisante et adéquate des rétrocognitions d'Hélène, portant sur des événements de famille aussi bien que sur des faits historiques[11]. »

Le terme cryptomnésie a contracté par la suite une odeur un peu sulfureuse, car il a été utilisé par les adeptes du spiritisme pour désigner la capacité qu'auraient certains médiums de transmettre des « mémoires cachées », provenant de personnes mortes depuis plus ou moins longtemps, et même de parler des langues éteintes provenant de civilisations

10. *Ibid* . : 386-387.
11. *Ibid.* : 387.

disparues. Pourtant, c'est un phénomène bien réel, et le seul rapport qu'il présente avec le spiritisme, c'est que la transe peut faciliter la remontée de tels souvenirs. Un cas célèbre est celui de Virginia Tighe, de Pueblo au Colorado, qui, à peine hypnotisée par Morey Bernstein en 1952, se mit à raconter, avec un fort accent irlandais dont elle était normalement dépourvue, qu'elle avait autrefois vécu en Irlande, dans une autre vie, sous le nom de Bridey Murphy. Bernstein transcrivit les récits faits sous hypnose par Virginia Tighe – dont il protégea l'identité en lui donnant le pseudonyme de Ruth Simmons – et en fit un livre intitulé *À la recherche de Bridey Murphy*, paru en 1956, qui obtint un succès considérable et fut très vite traduit en une dizaine de langues[12]. L'opinion se passionna, un film fut tourné par Noel Langley dès la sortie du livre, des journalistes se rendirent en Irlande pour y rechercher les traces de ladite Bridey Murphy qui y aurait vécu au XIXe siècle et dont Virginia Tighe aurait été la réincarnation. Ils n'y trouvèrent absolument rien de ce genre, mais leurs collègues du *Chicago American* ne tardèrent pas à découvrir de leur côté que, dans son enfance, Virginia Tighe avait vécu à Madison dans le Wisconsin, juste en face de la maison d'une certaine Madame Anthony Corkell… née Bridie Murphy et qui était une immigrante irlandaise[13]. La prétendue « vie antérieure » de Virginia ne correspondait donc qu'à des souvenirs d'enfance non reconnus comme tels.

Le phénomène de la cryptomnésie, maintenant bien attesté, n'en prend pas moins des aspects parfois surprenants, et peut avoir pour conséquence le plagiat involontaire, consistant en la conviction erronée qu'une idée d'autrui serait nôtre. De tels plagiats involontaires sont difficiles à mettre en évidence, mais cela survient régulièrement. On connaît l'exemple d'Helen Keller qui, en 1891, écrivit à l'âge de onze ans un conte qu'elle intitula *The Frost King* et qu'elle envoya en guise de cadeau d'anniversaire à Michael Anaganos, alors directeur de l'école pour aveugles où elle se trouvait ; il trouva l'histoire si excellente qu'il la publia dans la revue *The Mentor*. Malheureusement, on découvrit bientôt que ce n'était qu'une resucée de *The Frost Fairies*, par Margaret Canby, qui avait été lu à la petite Helen quand elle avait huit ans.

Il n'est pas rare que les plagiats involontaires soient révélés par les auteurs qui les ont eux-mêmes commis – ce qui est tout à leur honneur.

12. Bernstein 1956.

13. Anonym 1956.

C'est le cas pour Robert Louis Stevenson, qui découvrit tardivement, et avec tristesse, qu'il avait été victime de ce phénomène pendant son écriture de *L'Île au Trésor*. Évoquant, dans ses *Essais sur l'art d'écrire*, ce qu'il considère comme un « chapitre pénible » de son existence, il raconte comment, ouvrant un jour les *Contes d'un Voyageur*, de Washington Irving, dans le but d'y rechercher des textes à inclure dans une future anthologie, il fut frappé de découvrir qu'un grand nombre de détails des premiers chapitres de son roman s'y trouvaient déjà :

> « ils étaient tous là, et tous étaient la propriété de Washington Irving. Mais je n'en avais pas la moindre idée quand j'étais en train d'écrire près du feu […] ni, jour après jour, quand, après le dîner, je lisais à haute voix à ma famille le résultat de mon travail du matin. Cela […] semblait m'appartenir autant que mon œil droit[14] ».

Et de conclure : « Je crois qu'on a rarement poussé le plagiat aussi loin[15] ».

L'un des cas de cryptomnésie les plus étonnants est celui du prix Nobel Otto Loewi qui expliqua dans un congrès international de physiologie comment il avait eu la révélation de la transmission chimique de l'influx nerveux : s'étant réveillé en pleine nuit, il s'était levé et avait jeté sur le papier quelques lignes avec le sentiment qu'il venait de faire une grande découverte, puis s'était rendormi ; le lendemain matin, incapable de déchiffrer ses gribouillis nocturnes, il avait passé la journée en vains efforts pour essayer de se souvenir de son trait de génie, pour au soir finir par s'endormir, épuisé ; à trois heures le lendemain matin, il s'était de nouveau réveillé en sursaut après avoir fait le même rêve, s'était aussitôt précipité à son laboratoire, et avait cette fois réussi l'expérience qui aboutit à sa trouvaille – très importante, car elle fonde la théorie des neurotransmetteurs. Quel bel exemple de découverte scientifique provoquée l'activité subconsciente du cerveau, n'est-ce pas ? Le seul problème est qu'un des anciens étudiants de Loewi, l'écoutant conter cette belle histoire, lui rappela qu'il avait déjà établi l'idée de la transmission chimique de l'influx nerveux dix-huit ans auparavant. « Je l'avais complètement oublié », avouera Loewi volontiers[16].

14. Stevenson 1905 : 120-121.
15. *Ibid.* : 121.
16. Loewi 1953 : 33-34.

Alors si la cryptomnésie peut survenir chez un prix Nobel à propos de sa propre œuvre, le conduisant à prendre pour une nouvelle trouvaille ce qu'il avait déjà exposé des années auparavant, nul doute qu'elle puisse survenir chez quiconque pouvant facilement prendre pour une idée personnelle ce qui n'est en réalité que réminiscence de lectures anciennes. La difficulté, c'est de pouvoir en administrer la preuve.

Un exemple fameux concerne Freud qui, ayant triomphalement annoncé à Fliess sa découverte de la bisexualité originelle des individus, se vit répondre que, deux ans auparavant, il avait rejeté la même théorie quand Fliess la lui avait présentée. Dans *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud écrit qu'il ne se souvint de l'événement initial qu'une semaine plus tard, et conclut qu'« il est douloureux de se voir ainsi dépouiller de ce qu'on considère comme son apport original[17] ». En 1937, dans un texte sur l'analyse « terminable et interminable », il laissa même entendre que ce qu'il considérait comme ses propres découvertes ne serait peut-être pas réellement de lui : « du fait de l'ampleur de mes lectures durant les années passées », avoue-t-il en effet, « je ne peux jamais être vraiment certain que la prétendue création de mon propre esprit ne serait pas en réalité un produit de la cryptomnésie[18] ». Bon moyen de se protéger à l'avance de toute accusation de plagiat !

L'allusion la plus étonnante faite par Freud à ce phénomène se trouve dans un article qu'il jugea trop personnel pour être signé sous son nom entier, et qu'il publia donc en 1920 en ne le faisant suivre que de l'initiale « F. » Il y traite de la « préhistoire de la technique de l'analyse », en se mentionnant lui-même dans le cours du texte comme « Prof. Freud ». Il se propose d'y réfuter une publication de Henry Havelock Hellis (1859-1939) dans laquelle le fameux sexologue – auquel Freud emprunta les concepts d'auto-érotisme et de narcissisme – démontrait en 1919 que la technique de l'association libre avait été pratiquée bien avant Freud par le médecin, linguiste et poète mystique londonien James John Garth Wilkinson (1812-1899). Considérant que ce dernier avait surtout utilisé cette méthode à des fins de création littéraire, en s'appliquant à lui-même l'outil central de la psychanalyse non sans le théoriser dans un recueil intitulé *Improvisations from the Spirit*[19] paru dès 1857 – donc très largement avant Freud –, Havelock

17. Freud 1967.

18. Texte allemand : Freud 1991a : 89-90. Texte anglais : Freud 1937 : 397.

19. Garth Wilkinson 1857.

Hellis en déduisait, dans son traité sur *La Philosophie du Conflit*, qu'il y avait là « une preuve suffisante montrant combien la méthode de Freud est celle d'un artiste[20]. » Cela ne pouvait qu'irriter Freud qui, au contraire, prétendait faire œuvre de science et, tout en évitant de préciser s'il avait ou non lu le livre de Garth Wilkinson, il répondit que sa méthode était strictement expérimentale, et que Garth Wilkinson n'avait eu aucune influence sur lui. Curieusement, il enchaîna sur un véritable aveu, puisqu'il aggrava très sérieusement son cas en écrivant noir sur blanc que « c'est dans une autre direction que se trouvent les indications d'une influence plus personnelle[21] ». Cette autre piste, c'est celle d'un très bref essai publié en 1823 par l'écrivain satirique allemand Ludwig Börne (1786-1837) : *L'Art de devenir un écrivain original en trois jours,* essai qui connut une réédition six ans plus tard[22]. Borne y conseille de

> « prendre quelques feuilles de papier et d'y écrire pendant trois jours, sans hypocrisie ni apprêt, tout ce qui vous passe par la tête. Notez ce que vous pensez de vous-même, de votre épouse, de la guerre de Turquie, de Gœthe, du procès de Fonk, du Jugement dernier, de vos supérieurs – et quand les trois jours seront passés, vous serez sidéré d'étonnement en voyant quelles pensées inédites vous aurez produites. Ceci est l'art de devenir un écrivain original en trois jours[23]. »

Au lieu de repousser l'idée d'une influence de ce texte sur la genèse de « sa » méthode de l'association libre, comme il l'avait fait pour la suggestion de Havelock Ellis, Freud, ici l'accepte. Il avoue que le livre de Börne lui avait été offert alors qu'il avait quatorze ans et que, cinquante ans plus tard, il le conservait toujours. Il précise même que c'est le seul livre qui lui restait de son adolescence, et que les écrits de Börne furent les premiers dont il se pénétra profondément. Il admet la possibilité d'une influence, tout en cherchant à la minorer en se disant « particulièrement étonné » de découvrir que Börne exprimait des opinions que lui-même, « Prof. Freud », avait toujours chéries et défendues. Et bien qu'affirmant, contre toute évidence, qu'il ne se souvenait absolument pas des pages de Börne sur l'art de devenir un écrivain original, alors que les autres textes du même volume « continuèrent de lui

20. Havelock Ellis 1919 : 219.
21. Freud 1920.
22. Börne 1829.
23. *Ibid.* : 235.

revenir à l'esprit sans raison apparente pendant de longues années[24] », il termine en concédant que « donc, il ne nous semble pas impossible que cette note ait pu mettre en lumière un fragment de cette cryptomnésie qui, si souvent, doit être suspectée sous une apparente originalité[25] ». D'autant moins impossible, certes, que lors de son passage à Paris, Freud prit soin d'aller se recueillir sur la tombe de Börne ![26]

Dans ses souvenirs, Jung a écrit de son côté que lorsqu'il était encore médecin au Burghölzli, il découvrit le livre de Flournoy *Des Indes à la planète Mars*, qui lui fit « une forte impression[27]. » Il se proposa même de le traduire en allemand, mais, à son grand regret, dut abandonner ce projet, car l'auteur avait déjà trouvé un traducteur. Il raconte ensuite qu'il visitait Flournoy à Genève, qu'il l'incita en 1912 à assister au congrès de Munich au cours duquel il rompit avec Freud, et se rappelle combien, après cet épisode douloureux, il trouva un soutien auprès de Flournoy, qui était alors la seule personne qui partageât ses centres d'intérêt. Il ajoute qu'il « apprit beaucoup de lui[28] », que son contact lui fut « très bénéfique[29] », que ses conceptions étaient tout à fait « dans la ligne » des siennes et qu'elles « le stimulèrent maintes fois[30] », puis il admet finalement qu'il lui emprunta la notion d'« imagination créatrice[31]. » Dans sa thèse de doctorat sur la psychologie des phénomènes occultes, Jung cite beaucoup plus souvent *Des Indes à la planète Mars* que *L'Interprétation des rêves de Freud*[32], preuve de l'importance des travaux du vieux psychologue dans la formation de sa pensée.

Dans ce concert d'éloges, assorti d'un aveu d'emprunt, Jung oublie juste un détail. Quand parut en 1912 son livre *Métamorphoses et symboles de la libido* (*Wandlungen und Symbole der Libido*) qui consommait sa rupture avec l'optique freudienne, Flournoy en fit un compte rendu élogieux dans lequel figurent ces lignes :

---

24. Freud 1920.
25. *Ibid.*
26. Jones 1961: 246, Trosman 1969 : 502.
27. Jung 1961: 378-379.
28. *Ibid.* : 379.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.* : 378-379.
31. *Ibid.* : 379.
32. Jung 1902. Flournoy est cité aux pages 75, 78, 81, 82, 83, 90, 93, 115 et 116, alors que Freud n'est mentionné que trois fois (p. 76, 92, 106).

> « la mythologie ayant été considérée comme formée par les rêves infantiles de l'espèce, de la même façon que les rêves ou que le délire constituent la mythologie de l'individu, on devrait pouvoir retrouver dans nos rêves courants ou dans les phénomènes neurotiques le germe et le prototype des thèmes les plus légendaires[33]. »

Bien que ce soit le mot « prototype » et non « archétype » qui soit utilisé ici (le second n'apparaîtra pour la première fois sous la plume de Jung qu'en 1919), on aura reconnu sans peine le rapprochement entre inconscient personnel et inconscient collectif, rapprochement selon lequel les mêmes « prototypes » seraient à l'origine de la formation des mythes et des rêves, les premiers étant aux sociétés ce que les seconds sont aux individus. Jung, qui dit avoir été en très bons termes avec Flournoy, lisait les *Archives de Psychologie* auxquelles il contribua, et il est impossible qu'il n'ait pas lu ces lignes publiées bien avant que lui-même ne reprenne la même idée. Comment aurait-il pu oublier ce passage ? Et comment se fait-il que, dans ses mémoires, il néglige de mentionner que c'est grâce à Flournoy, qui lui avait ouvert les colonnes des *Annales de Psychologie*, qu'il put continuer à publier le produit de ses réflexions malgré son bannissement par suite de ses prises de position contre Freud ? D'ailleurs, c'est justement dans les *Archives de Psychologie* qu'il publia en 1916 sa première formalisation de la différence entre inconscient personnel et inconscient collectif[34]… mais Flournoy n'y est pas mentionné. Jung se montre également peu disert quant au fait que le volume des *Métamorphoses et symboles de la libido* lui fut directement inspiré par les travaux du même Flournoy sur le cas de Miss Frank Miller[35]. Dans la première édition, et encore dans l'édition américaine de 1949, il reconnaît bien devoir le matériel d'étude utilisé dans ce livre à la publication des écrits poétiques de Miss Miller, mais il omet de préciser que leur édition n'était due à nul autre que Théodore Flournoy[36]. Dans l'édition revue et augmentée, en allemand, parue en 1952, et traduite en anglais en 1956 sous le titre de *Symbols of Transformation*, il signale enfin que le texte de Miss Miller fut d'abord présenté par Flournoy, et un appendice donne une traduction anglaise de la présentation originalement publiée en français

33. Flournoy 1913, *apud* Witzig 1982 : 140.
34. Jung 1916a.
35. Jung 1961 : 379.
36. Jung & Hinkle 1949 : 41.

dans les *Archives de Psychologie*[37]. Mais chassez le naturel… l'année suivante, lors d'une entrevue filmée par Richard I. Evans et conservée à la Penn State University, Jung revient sur la genèse de ce livre et la raconte de cette façon :

> « J'ai saisi l'occasion quand le professeur Flournoy, un vieux professeur de psychologie et de philosophie à l'Université de Genève, publia le cas d'une fille américaine qui lui avait confié une série de fantaisies à moitié poétiques et à moitié romantiques. Il publia ce matériel sans le commenter… J'ai pris ce cas parce que je n'y avais aucunement mis la main. C'était le professeur Flournoy, une autorité ; il était l'ami de William James. Je le connaissais très bien personnellement, un aimable vieillard, et on ne peut certainement pas l'accuser d'avoir influencé la patiente. C'est la raison pour laquelle j'ai analysé ces fantaisies […] J'ai essayé d'y montrer qu'il y a une sorte d'inconscient – à l'époque je l'appelais simplement "l'inconscient" – qui produit clairement des choses à caractère historique et non personnel. C'était un matériau mythologique, dont la nature n'avait été comprise ni par le professeur Flournoy ni par sa patiente[38]. »

Jung semble prendre un malin plaisir à présenter Flournoy comme un « aimable vieillard » incapable d'apprécier la vraie valeur du matériau qu'il avait publié, alors que lui, au contraire, aurait su en montrer tout l'intérêt, ce qui lui aurait permis de découvrir le rôle de l'inconscient collectif en pointant l'apparition d'une matière mythologique au cœur de « fantaisies » individuelles.

Sauf que, on l'a vu, Flournoy avait déjà dit la même chose en 1913, trois ans avant la formalisation de cette idée par Jung. Ce dernier a-t-il refusé de reconnaître sa dette envers Théodore Flournoy ? L'avait-il refoulée ? Ou bien serait-ce, ici encore, un effet de la cryptomnésie ?

Quant à Miss Frank Miller elle-même, il s'agissait d'une artiste qui se déguisait pour donner des récitals de poésie et qui connaissait certainement les connotations mythologiques de ses propres textes, alors que Jung a supposé *a priori* qu'il n'en était rien, ce qui valorisait *a contrario* son propre usage de la mythologie pour y découvrir – croyait-il – des corrélations seulement explicables par l'existence d'archétypes universels[39]. Plusieurs cas de cryptomnésie contredisent les affirmations de Jung

---

37. Jung 1962 : 445.

38. McGuire & Hull 1977 : 338-339. Les entrevues filmées de Jung sont diffusées sur le site /carl.jung.media.psu.edu/

39. Shamdasani 1991.

sur les archétypes et l'inconscient collectif. Certains d'entre eux seront présentés plus loin, mais celui qui suit est particulièrement dévastateur pour ses thèses. Dans un rêve remontant à décembre 1913, Jung se vit lui-même comme un dieu à tête de félin enlacé par un serpent et s'identifiant au Christ. Dans son séminaire du 8 juin 1925, il reconnut dans cette image le dieu antique du temps Aiōn – auquel il consacrera ultérieurement une monographie[40] – et interpréta l'ensemble de ce rêve comme relevant « d'un bout à l'autre d'un symbolisme mithriaque. » Il en déduisit qu'il avait revécu personnellement l'ancien processus initiatique mythriaque, et qu'il en avait spontanément retrouvé l'archétype[41]. Avec le recul, il est maintenant évident qu'il n'avait en réalité retrouvé que les souvenirs de ses lectures des livres de Franz Cumont, historien des religions spécialiste du culte de Mithra qu'il évoquait dès 1910 dans sa correspondance avec Freud et sur lequel il s'était largement appuyé en 1911 dans *Wandlungen und Symbole der Libido*[42]. Or les thèses de Cumont, longtemps considérées comme définitives, ont commencé d'être réfutées dans les années 1970, et elles sont désormais unanimement rejetées au profit d'une lecture cosmogonique de l'iconographie mithriaque[43]. En particulier, son exégèse faisant du léontocéphale une représentation d'Aiōn[44] – selon une interprétation que Jung lui emprunta – doit être rejetée. David Ulansey a parfaitement démontré que ce léontocéphale entouré par un serpent représente en fait le gardien posté à la limite de l'univers ; le serpent qui l'entoure relève du même symbolisme que le reptile qui encercle les images d'Oceanus et que l'ourovore placé en limite du monde selon l'évangile mystique *Pistis Sophia*[45]. Le léontocéphale n'est pas Aiōn, et la preuve est donc faite que, par l'analyse de son rêve, Jung n'a pas mis au jour quelque élément de l'inconscient collectif ou je ne sais quel archétype remontant à l'Antiquité, mais bien un souvenir cryptomnésique s'appuyant sur les interprétations erronées d'un grand antiquisant de son époque[46].

---

40. Jung 1959b.

41. Jung 1989 : 96-99.

42. Jung 1911, *passim*.

43. Ulansey 1991.

44. Dans cette optique, le léontocéphale serait Aiōn, le Temps infini, placé « au sommet de la hiérarchie divine » (Cumont 1902 : 90-91).

45. Ulansey 2003, et voir plus haut, p. 27.

46. Cf. Wolin 2004 : 81-85.

Chapitre 10

Rêves de cryptes

« Il s'agissait de cryptomnésies,
mais trop insignifiantes pour
mériter une attention détaillée ».
(Carl Gustav Jung[1])

L'hypothèse que ce phénomène de cryptomnésie serait à l'origine d'une idée faussement perçue comme originale par un auteur est souvent difficile à prouver de façon vraiment contraignante, et lorsqu'une telle occurrence est suspectée, il peut être tout aussi difficile de la réfuter. Pourtant, il existe dans la vie de Jung un autre exemple qui ne prête guère à discussion. Il concerne la légende – contée par lui-même – selon laquelle, lors de son voyage de 1909 aux États-Unis en compagnie de Freud, voyage au cours duquel chacun analysait les rêves de l'autre, il aurait fait un rêve particulièrement important, puisque ce songe l'aurait conduit à la notion d'« inconscient collectif » et aurait constitué « une sorte de prélude » à la naissance d'un de ses livres – pas n'importe lequel, du reste, puisqu'il s'agit justement de celui dont on vient de parler, *Métamorphoses et symboles de la libido*[2].

Voici ce rêve :

> « Dans mon rêve, j'étais dans une maison médiévale, un grand bâtiment compliqué avec beaucoup de pièces, passages et escaliers. J'y pénétrai en venant de la rue, et descendis dans une pièce gothique voûtée, puis de là dans une cave. Je songeai en moi-même que j'étais parvenu tout en bas, quand je découvris un trou quadrangulaire. Avec une lanterne à la main,

1. Jung 2008b : 88 (« *They were cryptomnesias, but are too insignificant to deserve more detailed mention.* »)

2. Jung 1961 : 162-163.

> je jetai un œil dans ce trou, je vis des escaliers qui allaient encore plus bas, et je les descendis. C'étaient des escaliers poussiéreux, très usés, et l'air était épais, toute l'atmosphère était inquiétante. J'arrivai à une seconde cave, de construction très ancienne, peut-être romaine, et de nouveau il y avait là un trou, par lequel je pus regarder dans une tombe remplie de poteries préhistoriques, d'os et de crânes ; je pensai que j'avais fait une grande découverte, car la poussière était intacte. Et je me réveillai[3]. »

Dans sa propre analyse de ce rêve, Jung révèle que cette maison représentait « une sorte d'image de la Psychè[4] », où l'inconscient commençait au rez-de-chaussée, et où la grotte préhistorique située sous l'habitation représentait le monde primitif en lui. Il ajoute que ce rêve eut pour effet de réveiller son vieil intérêt pour l'archéologie, puis de là pour la mythologie, et que c'est alors qu'il se replongeait dans des lectures portant sur ces domaines qu'il aurait rencontré les fantaisies de Miss Miller, cette série de circonstances le poussant à écrire son livre *Métamorphoses et symboles de la libido*[5]. Il ne donc s'agit pas d'une anecdote banale, mais d'un véritable récit fondateur, et même, disons-le, du mythe fondateur des archétypes jungiens, ainsi qu'il ressort clairement de ce passage des mémoires de l'auteur :

> « Par ce rêve, je soupçonnai pour la première fois l'existence d'un *a priori* collectif de la Psychè personnelle, *a priori* que je considérai d'abord comme étant un vestige de modes fonctionnels antérieurs. Ce n'est que plus tard, lorsque se multiplièrent mes expériences et que se consolida mon savoir, que je reconnus que ces modes fonctionnels étaient des formes de l'instinct, des archétypes[6]. »

Cette belle histoire a l'avantage de faire entrer Jung dans le cercle étroit des grands découvreurs scientifiques dont l'inspiration première serait née d'un rêve, à l'instar du chimiste Friedrich August Kékulé von Stradonitz qui découvrit en 1865 la structure cyclique du benzène en rêvant d'un ouroboros, le serpent mythique qui se mord la queue (que nous avons rencontré dans le premier chapitre)… du moins si l'on en croit ce que le découvreur raconta trente-cinq ans plus tard[7].

3. Jung 1995 : 48-49, ma traduction. Pour la traduction anglaise, voir Jung 1989 : 23.
4. Jung 1961 : 164.
5. *Ibid.*: 165
6. *Ibid.*
7. Ramsay & Rocke 1984.

Ou à l'instar du prix Nobel de physiologie Otto Loewi, qui, en 1921, aurait découvert en rêve les effets de l'acétylcholine[8]. Ou bien de Mendeleev qui, une nuit de 1869, aurait vu en songe le fameux tableau périodique des éléments[9]. Ou encore, si l'on préfère regarder du côté artistique – puisque Jung écrivit un jour qu'il faisait de l'art et non de la science[10] –, cette histoire le rapproche d'un Tartini rêvant la *Sonate du Diable*, ou d'un Coleridge rêvant son poème *Koubla Khan*. Tous ces exemples ont été cités et répétés mille fois, bien qu'une vérification soigneuse des sources ait permis de montrer que dans la plupart des cas ils sont très loin d'être avérés[11]. Sans chercher à discuter leur véracité, on peut au moins constater que l'état actuel des recherches sur le rêve et son possible rôle dans la résolution de problèmes scientifiques montre qu'en réalité la solution ne se trouve pas dans le rêve, mais que celui-ci, survenant après un effort prolongé pour résoudre un problème, présente parfois une image qui, aux yeux du chercheur, symbolise la future découverte[12]. Ainsi que le souligne Wittgenstein, le chercheur doit donc interpréter cette image onirique – et c'est l'interprétation qui livre la clef du problème, non l'image elle-même[13]. S'agissant du rêve relaté par Jung, est-il possible de distinguer l'image de son interprétation ?

Jung a raconté ce rêve de nombreuses fois, de 1925 à sa mort. La version qu'il en donne dans ses *Mémoires* est la plus détaillée, mais comme c'est aussi la dernière en date, elle témoigne en réalité de l'état final d'une élaboration continue de ce songe par son auteur pendant rien moins que trente-six années. La voici :

> « Je me trouvais dans une maison à deux étages, inconnue de moi. C'était "ma" maison. J'étais à l'étage supérieur. Une sorte de salle de séjour avec de beaux meubles de style rococo s'y trouvait. Aux murs, de précieux tableaux étaient suspendus. J'étais surpris que ce dût être ma maison et je pensais : "pas mal !" Tout à coup me vint à l'idée que je ne savais pas encore quel aspect avait l'étage inférieur. Je descendis l'escalier et arrivai au rez-de-chaussée. Là tout était plus ancien : cette partie

8. Dement 1974 : 98

9. Kedrov 1967.

10. Jung 1989 : 42. Mais à d'autres moments, il a beaucoup insisté pour que son travail soit considéré comme strictement scientifique (De Angulo 1993 : 208-209).

11. Baylor 2001.

12. Barrett 2001.

13. Wittgenstein 1958 : 184.

de la maison datait du XVe ou du XVIe siècle. L'installation était moyenâgeuse et les carrelages de tuiles rouges. Tout était dans la pénombre. J'allais d'une pièce à l'autre, me disant : je dois maintenant explorer la maison entière ! J'arrivai à une lourde porte, je l'ouvris. Derrière elle, je découvris un escalier de pierre conduisant à la cave. Je le descendis et arrivai dans une pièce très ancienne, magnifiquement voûtée. En examinant les murs, je découvris qu'entre les pierres ordinaires de la paroi se trouvaient des couches de briques, le mortier en contenant des débris. Je reconnus à cela que les murs dataient de l'époque romaine. J'examinai aussi le sol recouvert de dalles. Dans l'une d'elles, je découvris un anneau. Je le tirai : la dalle se souleva, là encore se trouvait un escalier fait d'étroites marches de pierre, qui conduisait dans la profondeur. Je le descendis et parvins dans une grotte rocheuse, basse. Dans l'épaisse poussière qui recouvrait le sol gisaient des ossements, des débris de vases, sortes de vestiges d'une civilisation primitive. Je découvris deux crânes humains, probablement très vieux, à moitié désagrégés. Puis je me réveillai[14]. »

En 1927, Jung avait donné une autre version du même rêve, dans laquelle il mêlait description et interprétation :

« Qu'on me permette peut-être une comparaison : c'est comme si, bien que nous ayons à décrire et expliquer un bâtiment dont l'étage supérieur aurait été construit au dix-neuvième siècle, le rez-de-chaussée daterait du seizième siècle, et un examen attentif de la maçonnerie révélerait qu'il fut reconstruit à partir d'une tour bâtie au onzième siècle. Dans la cave, nous tombons sur des fondations romaines, et sous la cave, sur une grotte comblée dans le sol de laquelle se trouvent des outils de pierre, avec des restes de faune glaciaire dans les niveaux inférieurs. Cela serait une image de notre structure psychique. Nous vivons à l'étage supérieur, et nous sommes seulement conscients de ce que l'étage inférieur est légèrement démodé. Quant à ce qui se trouve sous la surface du sol, nous en restons totalement inconscients[15]. »

En 1951, il a aussi raconté ce rêve à son ami Edward Bennet :

« J'étais dans ma maison. C'était une grande maison compliquée, ressemblant vaguement à la très vieille maison de mon oncle construite sur l'ancien mur de la cité de Bâle. J'étais au premier étage, il était bellement meublé, un peu comme mon bureau actuel. La pièce était d'un style dix-huitième siècle et le

14. Jung 1961 : 163. Traduction en français : Jung 2009 : 256-257.

15. Jung 1931d : 31.

> mobilier très attrayant. Je remarquai un bel escalier et décidai d'aller voir plus bas ; je descendis donc au rez-de-chaussée. Là, la structure et les aménagements semblaient être du seizième siècle ou plus anciens. C'était une pièce assez sombre ; le mobilier était lourd et ancien, et je pensai en moi-même : c'est très beau – je ne savais pas que cela se trouvait ici. Peut-être y a-t-il une cave au-dessous ? Et il y en avait une. Elle était d'une structure très ancienne, peut-être romaine. Je descendis un escalier poussiéreux et très usé, et trouvai des murs nus dont le plâtre tombait, et derrière il y avait des briques romaines ; le sol était dallé de pierres. Je ressentis une impression de mystère en descendant l'escalier une lanterne à la main. Je me dis : "Maintenant, je suis tout en bas." Mais alors, dans un coin, j'observai une pierre carrée munie d'un anneau ; je tirai celui-ci et regardai dans une cave située encore plus bas, qui était très sombre, comme une grotte ou peut-être une tombe. Un peu de lumière filtra quand je soulevai la pierre. La cave était remplie de poteries préhistoriques, d'os et de crânes. J'étais vraiment stupéfait et quand la poussière se stabilisa, je sentis que j'avais fait une grande découverte. Alors le rêve se termina et je me réveillai[16]. »

Le 16 janvier 1952, le même Bennet nota qu'après le dîner Jung lui raconta de nouveau son rêve de la maison, cette fois de la façon suivante :

> « Je suis au premier étage d'une maison, meublée un peu comme mon bureau – une sorte de style dix-huitième siècle. Maintenant, je dois voir ce qu'il y a en bas. Un bel et vieil escalier, et le rez-de-chaussée est du seizième siècle – un mobilier vieux, lourd, mais beau. Je pensai : "C'est beau, je ne savais pas que c'était ici – il y a peut-être une cave." Et il y en avait une. Je descendis – des murs nus, le plâtre qui tombe, et derrière se trouvent des briques romaines ; en bas, un sol dallé de pierres. Dans un coin, il y avait une pierre munie d'un anneau. Je la soulevai et regardai en bas ; en dessous, il y avait des restes préhistoriques – os, crânes et poteries anciennes[17]. »

Ce sont là les principales versions de ce récit qui, comme un conte traditionnel ou un mythe, connaît plusieurs variantes dont le tableau de la page suivant présente les points essentiels.

16. Bennet 1983 : 73.
17. Bennet 1985 : 35-36.

1925	1927	1951	1952	1961
Jung rêve qu'il vient de la rue et pénètre donc au rez-de chaussée d'une maison médiévale.	Jung évoque un bâtiment dont l'étage supérieur a été construit au XIX[e] siècle.	Jung est au premier étage de sa maison, de style XVIII[e] siècle.	Jung est au premier étage d'une maison, de style XVIII[e] siècle.	Jung rêve qu'il se trouve à l'étage supérieur de « sa » maison, de style rococo, à deux étages.
Il descend dans une pièce gothique	Le rez-de-chaussée date du XVI[e] siècle	Il descend au rez-de-chaussée, qui date du XVI[e] siècle ou avant	Il descend au rez-de-chaussée, qui date du XVI[e] siècle,	Il descend au premier étage, du XV[e] ou XVI[e] siècle.
puis dans une cave	mais il est rebâti à partir d'une tour du XI[e] siècle.	puis dans une cave aux murs plâtrés.	puis dans une cave où le plâtre tombe des murs.	Il descend au rez-de chaussée, médiéval.
puis, par un trou, dans une autre cave, peut-être romaine	Des fondations romaines se trouvent dans la cave.	Sous le plâtre apparaît la maçonnerie romaine.	Sous le plâtre apparaissent des briques romaines.	Il passe une lourde porte et descend dans une cave voûtée où les murs contiennent des briques et du mortier romain
puis, par un autre trou, dans une tombe	Au-dessous se trouve une grotte	Par une trappe, il descend dans une autre cave	Il regarde par une trappe	Par une trappe, il descend dans une grotte
remplie de poteries préhistoriques, d'os et de crânes.	dans le comblement de laquelle se trouvent des outils lithiques, alors que des restes de faune glaciaire se trouvent dans les niveaux inférieurs.	qui est remplie de poteries préhistorique, d'os et de crânes.	et voit en bas des restes préhistoriques : os, crânes, poteries anciennes.	Une épaisse poussière recouvre des ossements (dont deux crânes humains) et des débris de vase, vestiges d'une civilisation primitive.
Il pense avoir fait une grande découverte.		Il pense avoir fait une grande découverte, et se réveille.		Il se réveille.

On le voit, le nombre et la situation des strates varie d'une maison sans étage à quatre sous-sols superposés en 1925, à un édifice à deux étages, un rez-de-chaussée et deux sous-sols superposés en 1961, en passant par une bâtisse à un seul étage, un rez-de-chaussée et deux sous-sols dont le plus bas est lui-même à deux niveaux en 1927 – ou bien à un seul en 1951 et 1952. Quand existe un étage supérieur (dans chaque version sauf la première) celui-ci est tantôt daté du XIXe siècle et tantôt de style rococo, donc du XVIIIe siècle, sinon la maison est dite « médiévale » dans son ensemble. La cave, « peut-être romaine » en 1925, se change en « fondations romaines » en 1927, pour devenir ensuite entièrement romaine. Au-dessous de la bâtisse, c'est une tombe qui est découverte dans la plus ancienne version, une grotte dans les autres. Tantôt le rêveur y descend (1925, 1951, 1961), tantôt il ne fait qu'y regarder (1927, 1952). Dans la version la plus ancienne, il passe aux deux étages inférieurs par un trou, par la suite il soulève une trappe de pierre pour s'y rendre, mais dans la version la plus récente, le premier de ces passages se change en « lourde porte ». En 1925 la tombe est remplie de poteries préhistoriques, d'os et de crânes (dont l'appartenance humaine ou non n'est pas précisée), ce qui évoque une sépulture mégalithique. En 1927 la grotte se révèle être comblée de plusieurs niveaux dont le supérieur contient du matériel lithique, et les inférieurs des restes de faune glaciaire. Dans la dernière version, deux crânes humains se trouvent parmi les « vestiges d'une civilisation primitive ».

On objectera à ce décorticage qu'il est bien normal que des détails changent en plusieurs décennies, qu'il est inutile de se couper les cheveux en quatre, que ces éléments mineurs ne sont pas très importants, qu'ils ne changent rien au fond du propos, lequel est simplement didactique et cherche à donner une métaphore simple de la structure de l'esprit[18]. Certes, certes. Il est pourtant étonnant qu'un psychologue ayant passé sa vie à étudier les rêves des autres en apportant toute son attention aux moindres détails, supposés pouvoir être riches de significations cachées, ait été si peu regardant en ce qui concerne son rêve personnel le plus important. Surtout quand ledit rêve est capital, et même fondateur de la théorie du rêveur, ainsi que le prouve le nombre de fois où celui-ci l'a rappelé, et sur tant d'années. Dès la version de 1925, Jung signale bien qu'à l'époque de ce songe (en 1909), il n'avait

18. Jones 2007.

encore aucune idée de l'inconscient collectif[19]. Et à la fin de sa vie, révélant avoir souvent rêvé vers cette époque, et sur plusieurs années, de découvrir une partie inconnue de sa propre maison, il confirmera l'extrême importance de ce songe récurrent :

> « La maison était bien sûr un symbole de ma personnalité et de ses centres d'intérêt conscients ; et l'annexe inconnue représentait l'anticipation d'un nouveau domaine d'intérêt et de recherche, duquel mon esprit conscient n'était pas alors averti[20]. »

Ce rêve est donc doublement essentiel : d'un point de vue général comme fondateur de la théorie de l'inconscient collectif et des archétypes, et du point de vue personnel comme symbolisant la personnalité du rêveur et son intérêt pour un domaine de recherches entièrement nouveau. Comme pour tout rêve, il s'agit d'une image à laquelle il est impossible d'avoir directement accès, puisque nous ne pouvons connaître les rêves d'autrui que par le récit qu'ils en font, les images oniriques nous demeurant elles-mêmes absolument inaccessibles. Du reste, il n'est même pas possible de prouver qu'un songe a bien eu lieu, que son souvenir ne résulte pas d'un dysfonctionnement de la mémoire, que le récit qui nous en est fait décrit bien une image vue en dormant et qu'il ne s'agit donc pas d'un faux souvenir[21].

Alors ce qui nous est présenté comme un rêve fondateur, par Jung et par d'innombrables disciples à sa suite (chacun choisissant, parmi celles qu'a publié le maître, la version qui lui plaît), n'est donc en réalité qu'un récit, autrement dit, au sens propre du mot, un mythe (en grec μῦθος muthos, d'où vient ce nom, signifie « récit »). Et en dehors des narrations qu'en fit Jung, ce mythe a subi par la suite d'autres transformations, ainsi que le prouve la traduction, faite par Richard Francis Carrington Hull, de la version de 1927 ; on y lit en effet que dans la cave la plus basse se trouvent « des outils néolithiques dans le niveau supérieur et des restes de faune de la même période dans les niveaux inférieurs[22] ». Pourtant, nous avons vu que Jung n'avait en réalité mentionné que « des outils de pierre » dans le premier niveau, et « des restes de faune glaciaire » dans le second.

19. Jung 1989 : 22-23.

20. Jung, Von Franz *et al.* 1968 : 40.

21. Hanfling 1998.

22. Traduction publiée dans les *Collected Works* de Jung, 1931d : 31.

Il y a là un détail très significatif, car cette version est la seule dans laquelle Jung précise l'attribution chronologique de vestiges qu'il dit ailleurs être seulement « préhistoriques » ; et il les y attribue à un âge glaciaire, donc au Paléolithique. Or dans toutes les autres versions, outre les ossements, il remarque dans la grotte la plus basse des restes de poteries qui ne peuvent appartenir qu'à une époque ultérieure, probablement au Néolithique. Alors si Jung a bien fait ce rêve, soit il y a vu des poteries ou des fragments de vase et cette « grotte » inférieure était une sorte de sépulture néolithique, comme du reste il le laisse entendre dans la version la plus ancienne où il parle bien d'une « tombe », soit il y a vu des vestiges glaciaires ne comportant qu'ossements et matériel lithique, et alors cette cavité naturelle était une grotte ayant été occupée au Paléolithique. Pourquoi aurait-il donc modifié le récit de son rêve dans le sens d'un vieillissement de la chronologie archéologique des niveaux inférieurs de « sa » maison ? Parce que, pour sa théorie de l'inconscient collectif et des archétypes, il fallait bien que la stratification atteignît les niveaux les plus anciens, les plus primitifs, les plus instinctuels, de la Psychè. Jung conforma donc son savoir à celui des savants de son époque qui considéraient encore que les « primitifs » de l'ethnographie ou de la préhistoire étaient essentiellement mus par leurs instincts, ainsi que l'explicite sa lecture de cette partie de son propre rêve :

> « Plus nous descendons profondément dans la maison, et plus l'horizon se rétrécit, et plus nous nous trouvons dans l'obscurité, jusqu'à ce que nous rejoignions finalement le substrat brut, et avec lui l'époque préhistorique où les chasseurs de rennes se battaient contre les forces élémentaires de la nature sauvage pour assurer leur existence minimale et misérable. Les hommes de cette époque étaient toujours en pleine possession de leurs instincts animaux, sans lesquels la vie aurait été impossible[23]. »

Il ne vient pas à l'idée de Jung que si la vie fut possible pour les hommes de l'époque glaciaire, ce n'est pas parce qu'ils « étaient toujours en pleine possession de leurs instincts animaux », mais bien au contraire parce qu'ils surent déployer une intelligence qui n'avait rien à envier à la nôtre – chose pourtant évidente à l'époque (1931) où il écrivit ces lignes. La date du rêve, 1909, avait été celle de la découverte du squelette de l'*Homo sapiens sapiens* de Combe-Capelle en Dordogne, puis Rosny Aîné publia *La Guerre du Feu*[24] en 1911, soit l'année de

23. *Ibid.* : 32.
24. Rosny 1911.

la découverte des bas-reliefs de Laussel, un an avant celle du saumon gravé à Gorge d'Enfer aux Eyzies-de-Tayac en Dordogne et celle des gravures du Mas-d'Azil en Ariège ; le premier exemple de statuaire magdalénienne surgit en 1912 avec la découverte des merveilleux bisons du Tuc d'Audoubert à Montesquieu-Avantès, également dans l'Ariège ; 1914 voit la parution du livre de Paul Mortillet sur les origines du culte des morts[25] (livre ne pouvant qu'intéresser un rêveur de tombes préhistoriques disant s'intéresser à l'archéologie !) ; les peintures et gravures de la grotte de Trois-Frères sont repérées à Montesquieu-Avantès en 1916, celles de la grotte Marcenac à Cabrerets et de la grotte de Ste-Eulalie à Espagnac-Ste-Eulalie dans le Lot le sont en 1920, celles de Pech-Merle, dans le même département, le sont en 1922, de même que les modelages en argile et gravures de la grotte de Montespan en Haute-Garonne, alors que la frise de bas-reliefs de l'abri Reverdit à Sergeac en Dordogne est signalée en 1923 ; en Ariège, l'abbé Breuil relève les peintures et gravures de la grotte de Bédeilhac en 1925 ; la sépulture d'enfant de l'abri de La Madeleine à Tursac est mise au jour dans le même département en 1926, et en 1931, l'année où Jung fit paraître l'interprétation qu'on a citée, George-Henri Luquet publiait quant à lui – dans une revue de psychologie ! – son article sur « la magie dans l'art paléolithique[26] ». Ceci pour se limiter aux trouvailles les plus marquantes[27], et sans même rappeler que celle de la grotte d'Altamira[28] avait été effectuée en 1897.

Avec un tel déluge de découvertes confirmant les unes après les autres la finesse, en particulier artistique, des hommes du Paléolithique supérieur, comment Jung put-il écrire en 1931 que « la conscience de l'homme primitif, comme celle de l'enfant, est sporadique, et [que] son monde, comme celui de l'enfant, est très limité[29] » ? Encore dans *L'Homme et ses symboles*, le dernier ouvrage de Jung, qu'il supervisa peu avant sa mort en 1961, on lit des énormités sur la Psychè de l'homme archaïque « qui était toujours proche de celle de l'animal[30] ».

Jung ne fait pas de différence entre des dessins d'enfant et les magnifiques bisons d'Altamira ou du Tuc d'Audoubert, n'y voyant, tout

25. de Mortillet 1914.
26. Luquet 1931.
27. Pour un tableau plus détaillé, voir notamment Groenen 1994.
28. Cartailhac & Breuil 1906.
29. Jung 1931d : 32.
30. Jung, Von Franz *et al.* 1964 : 67.

comme dans l'art préhistorique accessible à son époque, que des manifestations « primitives », ce qui le conduit – un comble ! – à négliger le rôle de la culture dans la formation des symboles :

> « Des symboles apparaissent parmi les vestiges laissés par l'homme préhistorique, exactement comme ils abondent parmi les types vivants actuels les plus inférieurs. Une fonction biologique d'une importance suprême doit donc clairement être concernée par ce processus de formation des symboles[31]. »

Tant ce déni du rôle de la culture au profit d'une « fonction biologique » que la préconception selon laquelle la formation de la Psychè individuelle récapitulerait la préhistoire de l'espèce étaient en effet nécessaires à la théorie jungienne. Pour que celle-ci fût acceptable, deux préalables devaient être posés :

1. « en accord avec la loi phylogénétique, nous récapitulons toujours dans l'enfance des réminiscences de la préhistoire de l'espèce et de l'humanité en général[32] » ;

2. les facteurs qui auraient le plus affecté les hommes de la préhistoire seraient devenus les archétypes qui nous influencent toujours directement[33], et en conséquence ceux-ci ne devaient pas pouvoir s'expliquer par un apport culturel historiquement daté : il fallait qu'ils fussent d'origine biologique.

Que ces deux prérequis soient réfutés, et la théorie s'effondre. D'où l'intérêt du phénomène de la cryptomnésie, qui témoigne d'une action oubliée, ou refoulée, cachée, en tout cas invisible au premier regard, de la culture. Jung s'était intéressé de près à ce phénomène dès 1902, pour sa thèse de doctorat, donc avant même de se tourner vers la psychanalyse. Après cela, il lui a spécialement consacré un article paru en 1905, et il y est revenu plusieurs fois par la suite[34]. Lisant en 1901 *Ainsi parlait Zarathoustra*, le célèbre livre de Nietzsche, il avait été frappé par ce passage :

> « À cette époque donc, tandis que Zarathoustra séjournait dans les Îles Bienheureuses, il arriva qu'un vaisseau jeta son ancre dans l'île où se trouve la montagne fumante ; et son équipage descendit à terre pour tirer des lapins. Pourtant, à l'heure de midi, tandis que le capitaine et ses gens se trouvaient

31. Jung 1923 : 294.
32. Jung 1931d : 32.
33. *Ibid.*
34. Jung 1902, Jung 1905.

de nouveau réunis, ils virent soudain un homme traverser l'air en s'approchant d'eux et une voix prononça distinctement ces paroles : "Il est temps, il est grand temps !" Lorsque la vision fut le plus près d'eux – elle passait très vite pareille à une ombre dans la direction du volcan – ils reconnurent avec un grand effarement que c'était Zarathoustra ; car ils l'avaient tous déjà vu, excepté le capitaine lui–même, ils l'aimaient, comme le peuple aime, mêlant à parties égales l'amour et la crainte. – "Voyez donc !" dit le vieux pilote, "voilà Zarathoustra qui va en enfer !"[35] »

Frappé, explique-t-il dans son étude sur les phénomènes dits occultes, par le style de ce passage différent de la façon habituelle de Nietzsche, Jung finit par se rappeler avoir lu le récit d'un épisode étonnamment proche, dans l'édition de 1835 d'un journal de voyage rédigé en 1686 par un certain Justin Kerner :

« Les autres capitaines et un marchand, M. Bell, accostèrent sur l'île du mont Stromboli pour tirer des lapins. À trois heures ils réunissaient l'équipage pour retourner à bord quand, à leur indicible étonnement, ils virent deux hommes voler en l'air dans leur direction. Le premier portait un habit sombre, l'autre était habillé de gris ; ils passèrent près d'eux en grande hâte et à leur grande consternation ils s'engouffrèrent dans les flammes brûlantes du cratère du terrible volcan du mont Stromboli. Les deux furent reconnus comme étant des connaissances londoniennes[36]. »

Nietzsche étant mort en août 1900, Jung ne pouvait poursuivre son enquête qu'en interrogeant la sœur du philosophe, Elizabeth Förster-Nietzsche (1846-1935). Celle-ci lui confirma qu'à l'âge de douze à quinze ans, pendant qu'il était à Pobler chez son grand-père le pasteur Oehler, le jeune Friedrich avait bien lu le livre de Justin Kerner, et qu'il ne l'avait sans doute pas consulté depuis. On ne peut sérieusement envisager que, des décennies plus tard, Nietzsche ait consciemment commis un plagiat en recopiant dans son *Zarathoustra* une légende maritime extraite d'un recueil du XVII[e] siècle lu pendant son adolescence. Il avait dû s'en souvenir inconsciemment au moment de décrire le voyage de Zarathoustra en Enfer, et même le détail de la chasse au lapin, qui n'ajoute rien à l'histoire, lui était revenu, bien que la formulation générale fût très différente de l'original. On ne

35. Nietzsche 1899, VI : 191.
36. Kerner 1831, IV : 57

peut qu'acquiescer ici à la conclusion de Jung lorsqu'il reconnaît dans cette anecdote un « exemple qui montre toutes les particularités de la cryptomnésie : un détail sans importance, ne méritant qu'un oubli rapide, est reproduit fidèlement et presque mot à mot, alors qu'on ne peut pas dire que les principaux points du récit aient été amendés, mais qu'ils ont été recréés[37] ».

La perspicacité de Jung quant à la cryptomnésie dont Nietzsche fut victime n'a d'égale que sa cécité quant à celle qui marque le point germinal de son œuvre, à savoir le fameux rêve de la maison à plusieurs étages. Voyons ce qu'il en est. Sept ans avant de rencontrer Freud pour la première fois, il avait déjà lu, en 1900 donc, les *Études sur l'Hystérie*, le livre cosigné par Josef Breuer et Freud, ainsi que le fameux ouvrage du second intitulé *L'Interprétation des Rêves*. En 1959, à l'occasion d'une entrevue organisée par John Freeman pour la BBC, Jung dira que ces lectures n'avaient été que « littéraires[38] ». Ailleurs, il écrira qu'après avoir pris connaissance de *L'Interprétation des Rêves*, il avait laissé ce livre de côté, pour le reprendre en 1903 et découvrir seulement après coup qu'il était en rapport avec ses propres théories[39]. Il dit avoir été très fâché de cette découverte qui diminuait son originalité personnelle, mais avoue :

> « un démon me souffla à l'oreille que j'avais fait mes expérimentations longtemps avant de connaître Freud, et qu'elles pouvaient donc prétendre à une complète indépendance par rapport à lui […] Pourtant, je vis immédiatement qu'il y avait là une part de mensonge[40] ».

Bien sûr que c'était un mensonge, puisque si, effectivement, Jung n'avait pas encore rencontré Freud, et qu'il ne le connaissait donc pas personnellement, il n'en avait pas moins lu ses deux livres, et connaissait donc très bien ses thèses.

Or il se trouve que l'image de la maison à plusieurs étages et dont la cave représente l'inconscient – dont Jung a répété à l'envi qu'elle était au fondement de sa théorie –, se trouve déjà dans ces deux ouvrages. Dans le premier, Josef Breuer, dont on sait qu'il est le créateur du terme « psychanalyse », utilise en effet cette métaphore dans ce passage, que

---

37. Jung 1902 : 114.
38. McGuire & Hull 1977 : 430.
39. Jung 1989 : 8.
40. *Ibid.* : 15.

Jung avait forcément lu :

> « quand on parle des idées du domaine conscient et des idées inconscientes [...], on forme presque inévitablement les images de l'arbre qui se dresse dans la lumière, mais dont les racines plongent dans l'obscurité, ou celle d'un bâtiment et de son sous-sol obscur[41]. »

Même en supposant que Jung, par suite d'une lecture par trop cursive, aurait « raté » ce bref passage, il est d'autant plus difficile de croire que son attention n'aurait pas été attirée par le suivant que l'expression « construction à plusieurs étages » s'y trouve en italique dans le texte original :

> « Si la base de l'hystérie est une particularité de l'ensemble du système nerveux, le complexe de symptômes déterminés idéogéniquement et psychiquement s'y dresse comme un bâtiment sur ses fondations. Et c'est une *construction à plusieurs étages*. Mais tout comme une telle structure ne peut être comprise qu'en distinguant les plans des différents étages, de même je crois que la compréhension de l'hystérie est conditionnée par l'observation des différentes complications étiologiques des symptômes. Si l'on néglige cela et qu'on essaie d'expliquer l'hystérie par l'application d'une seule connexion causale, il reste toujours un très large reliquat de phénomènes inexpliqués ; c'est comme si l'on voulait rabattre les diverses chambres d'une maison à plusieurs étages sur le schéma d'un seul[42]. »

Maintenant, à supposer – ce qu'on a quand même du mal à croire – que ces deux passages lui aient échappé, comment imaginer que Jung aurait pu passer à côté de ce rappel du médecin et psychologue suisse Édouard Claparède (1873-1940), qui était le cousin de Théodore Flournoy et qui, dans ses commentaires sur la définition de l'hystérie, rendit à Breuer et Freud ce qui leur appartenait :

> « ils [Breuer et Freud] ont comparé fort justement l'hystérie à un édifice à plusieurs étages, chaque étage ayant ses symptômes propres[43]. »

Non, on ne peut vraiment l'imaginer, puisque ce rappel est extrait d'un article publié en 1908 dans les *Archives de Psychologie*, la revue suisse fondée par Flournoy et Claparède et dans laquelle Jung publia des articles à partir de 1907. Jung aurait-il oublié à la fois le texte fon-

41. Breuer & Freud 1895 : 175.
42. *Ibid.* : 189.
43. Claparède 1908 : 184.

dateur de Breuer et Freud et son rappel par Claparède qu'il connaissait très bien ? Cela semble impossible puisque, dans sa thèse publiée en 1902, le même Jung cite déjà parmi ses sources le livre de Breuer et Freud[44], et qu'il mentionne à nouveau en 1907, dans une publication sur la démence précoce[45], « la doctrine de Breuer et Freud sur l'hystérie ». De plus, parmi ses recensions des travaux de psychopathologie parus en 1909, il a fourni à l'annuaire *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, édité à Vienne et Leipzig, un résumé de l'article de Claparède – qu'il avait donc bien lu[46]. Or la quatrième partie de cet article s'intitule : « L'hystérie est un édifice à plusieurs étages » ! En la matière, le « détail qui tue » est une lettre de Freud à Jung datée du 8 décembre 1907, dans laquelle son correspondant viennois apporte à Jung la correction suivante à l'article de Claparède : « l'idée de l'édifice à plusieurs étages vient de Breuer[47]. »

À moins d'une captation tout à fait consciente des idées d'autrui, le plus probable est que le rêve de Jung ait résulté d'une cryptomnésie. Mais comment en être sûr, s'il ne le dit lui-même ? C'est pratiquement impossible, bien que plusieurs indices concourent à constituer un réseau de fortes présomptions en faveur de cette hypothèse. Nous avons ainsi vu qu'en même temps qu'il rejetait la possibilité d'une influence de *L'Interprétation des Rêves,* de Freud, sur ses propres thèses, il avouait ressentir dans ce refus comme « une part de mensonge ». Faute à demi-avouée…

Bien sûr, rêver d'une maison n'est pas très original. Dans sa *Poétique de l'Espace*, Gaston Bachelard, qui intitule un de ses chapitres « La maison, de la cave au grenier », estime que « la maison est une des plus grandes puissances d'intégration pour les pensées, les souvenirs et les rêves de l'homme[48]. » Dans l'étude qu'il avait consacrée à la cryptomnésie en 1905, Jung avait indiqué en quoi se distingue le génie, même lorsqu'il repose sur des réminiscences éparses. La pierre de touche en est simple : « L'œuvre de génie se distingue [de la simple cryptomnésie] en ce qu'elle réunit ces fragments éloignés pour les ordonner selon une structure nouvelle et signifiante[49]. » Se souvenir de

44. Jung 1902 : 106.
45. Jung 1907 ; trad. angl. : Jung 1909 : 25.
46. Jung 1910b : 359.
47. McGuire 1977 : 49.
48. Bachelard 1957 : 26.
49. Jung 1905 : 334.

passages lus jadis et les associer dans un rêve, voilà qui est extrêmement banal. Ce qui l'est beaucoup moins, et où l'on peut parler de génie, c'est quand cette association est originale et produit un sens nouveau.

Alors quel est le sens nouveau apporté par Jung au rêve de la maison, inspiré par ses lectures de Breuer, Freud et Claparède ? L'originalité qu'il revendique, c'est moins d'y voir une métaphore de l'esprit humain que d'insister sur le fait que la cave inférieure est le lieu où, tels des vestiges préhistoriques immémoriaux, gisent les archétypes que lui, Jung, vient mettre au jour. On l'a vu, une image identique avait déjà été utilisée par Breuer et Freud dans un ouvrage que Jung avait lu. On objectera que ce dernier, lui, complète cette image somme toute assez banale en l'associant au principe selon lequel l'ontogenèse récapitulerait la phylogenèse. Pour Jung, les archétypes sont bien préhistoriques, mais, comme au premier jour, ils participent toujours à l'élaboration de notre esprit. Ils sont antiquissimes, mais toujours vifs, et agissent toujours dans les profondeurs de notre être. Ce sont des fossiles vivants : là serait la véritable découverte de Jung.

Or que lit-on dans l'article de Claparède dont Jung avait fait un compte rendu l'année même où il faisait son fameux rêve ? Ceci :

> « Il ne faut pas oublier que l'organisme humain est l'aboutissement d'une longue série de formations [...] C'est ainsi par exemple que ces émotions, ces phénomènes d'allure si bizarre, prennent immédiatement un sens aux yeux du psychologue lorsque celui-ci les considère comme des rudiments de réactions jadis utiles, – comme des instincts vieillis... mis en disponibilité par retrait d'emploi. Eh bien ! on pourrait se demander, en suivant cette ligne de pensée, si les phénomènes d'éruption cutanée des hystériques ne seraient pas une *reviviscence de réactions ancestrales*[50]. »

C'est Claparède qui, dans son texte, souligne l'expression « reviviscence de réactions ancestrales ». Ne croirait-on lire ici à l'avance la définition des archétypes jungiens qui, tout en étant supposés ancestraux, sont dits par Jung revivre en la Psychè individuelle ? Jung suppose que les archétypes correspondent à des éléments qui étaient utiles durant la préhistoire, et qui auraient maintenant perdu leur utilité directe, mais pas leur capacité d'influence... autrement dit, après « une longue série de formations », ces éléments « jadis utiles » auraient

50. Claparède 1908 : 187.

été « mis en disponibilité par retrait d'emploi », pour reprendre trois expressions de Claparède qui préfigurent la théorie jungienne.

Lorsqu'il formalisera davantage ses conceptions à ce propos, Jung ne dira strictement rien d'autre que ce qu'énonçait déjà Claparède. Ainsi quand il écrira, en 1916, que

> « notre connaissance de l'anatomie comparée et de l'histoire du développement […] nous montre comment la structure et la fonction du corps humain résultent d'une série de changements embryonnaires qui correspondent à des changements similaires dans l'histoire de l'espèce. Il est donc justifié de supposer que l'ontogenèse correspond, en psychologie, à la phylogenèse. En conséquence, il doit être vrai, de même, que l'état de pensée infantile dans la vie psychique de l'enfant n'est rien d'autre qu'un écho de ce qui est préhistorique et ancien[51]. »

Il n'écrira rien d'autre non plus en mars 1951, dans une préface à un livre à paraître l'année suivante, où il stipulera que

> « nous devons imaginer un processus millénaire de formation des symboles qui conduit vers la conscience, commençant dans l'obscurité de la préhistoire avec les images primordiales ou archétypales, pour se développer graduellement et différencier ces images en créations conscientes[52]. »

L'année même de sa mort, il écrira encore que « de même que l'évolution du corps embryonnaire répète sa préhistoire, de même l'esprit se développe par une série d'étapes préhistoriques[53] ».

La suspicion de cryptomnésie se renforce quand on découvre, grâce à une enquête de Steve Myers[54], que le terme allemand *Komplex*, désignant une invention dont Jung réclame la paternité, était déjà employé avec le même sens par – encore ! – Josef Breuer. Commentant les vues de Janet sur l'« insuffisance psychologique », ce dernier assurait que « toute activité psychique normale présuppose une certaine capacité de synthèse, ou la possibilité de connecter de nombreuses idées en un seul complexe », avant de préciser ses vues comme suit :

---

51. Jung 1916b : 28
52. Jung 1952 : 312.
53. Jung, Von Franz *et al.* 1964 : 98.
54. Myers 2009.

> « Les impressions sensorielles non perçues et les idées qui apparaissent sans entrer dans la conscience sont généralement balayées sans autres conséquences. Pourtant, elles se réunissent parfois et forment des complexes : le subconscient, ou la strate psychique retirée de la conscience[55]. »

Or quelle définition Jung donne-t-il des complexes ? La voici, associée au récit de leur « découverte », rédigé par lui-même pour une préface à un livre de John Weir Perry paru en 1953 :

> « En 1901, j'ai commencé mes expériences sur l'association avec des test normaux pour créer une base normale de comparaison. J'ai alors découvert que les expériences étaient presque régulièrement perturbées par des facteurs psychiques n'étant pas sous le contrôle de la conscience. Je les ai appelés complexes. À peine avais-je établi ce fait que j'appliquai ma découverte à des cas d'hystérie et de schizophrénie[56]. »

La définition de Jung est la même que celle qu'avait donnée Breuer. Or les dates sont sans appel : Jung date ses expériences de 1901, alors que le texte de Breuer fut publié en 1895 et que Jung l'avait lu en 1900, soit juste dans l'année précédant sa « découverte[57] ». Celle-ci ne peut donc être sienne, bien qu'il écrive :

> « Le concept de "*Gefühlsbetonter Komplex*" [complexe accentué par le sentiment] tel qu'il est utilisé dans le test d'association est réellement ma propre invention, si l'on n'insiste pas sur le fait que le mot "complexe" a été utilisé de bien d'autres façons avant mon époque. Mais je ne sache pas qu'il l'ait été de la façon particulière où je l'ai employé[58]. »

Pour être précis, on fera remarquer que, dans ce passage, Jung ne dit plus avoir découvert le concept de « complexe », mais celui de « complexe accentué par le sentiment ». Le problème, cette fois, est qu'en 1891, le psychiatre, neurologue et philosophe allemand Theodor Ziehen (1862-1950), qui utilisait lui aussi la méthode des associations de mots, inventée en 1878 par l'anglais Francis Galton puis reprise par Wilhelm Wundt, avait publié un *Guide de psychologie physiologique*, où le mot complexe apparaît très souvent. La méthode de l'association consiste à proposer une liste de termes à un sujet en lui demandant de répondre par le premier

---

55. Cité d'après la traduction de A.A. Brill, dans Breuer & Freud 1950 : 171.
56. Jung 1953a.
57. McGuire & Hull 1977 : 430.
58. Jung 1973 : 210.

mot qui lui vient à l'idée, et Theodor Ziehen avait découvert que le temps de latence entre la proposition et la réponse était d'autant plus long que le mot inducteur avait une résonance désagréable. Regroupant alors l'ensemble des mots ayant provoqué les temps de latence les plus longs, il les avait rapportés à ce qu'il considéra être un « complexe » de représentations émotionnellement chargées (*Empfindungscomplex*), et découvrit que le sujet n'a aucune conscience d'un quelconque rapport entre ses réponses et ce complexe. On le voit clairement : la découverte que Jung affirme avoir faite en 1901 est déjà là, publiée dix ans auparavant, et Jung le reconnaîtra d'ailleurs discrètement, dans deux notes infrapaginales de 1905[59] et 1906[60]. Or ces notes en forme d'aveu sont étonnantes, dans la mesure où leur auteur n'a jamais explicitement cité les travaux de Ziehen avant 1904, date de parution de son étude sur la méthode de l'association, réalisée en collaboration avec Franz Riklin[61], alors qu'il utilisait déjà la notion de « complexe » dès sa thèse, parue en 1903 et dans laquelle le texte de Josef Breuer évoquant les complexes est clairement cité[62]. C'est donc bien à ce dernier qu'il a emprunté cette notion, malgré ce qu'il veut nous faire croire en concédant (temporairement et fort discrètement !) sa paternité à Ziehen.

Un autre cas de cryptomnésie (sinon d'emprunt ?) concerne les concepts d'*animus* et d'*anima*, constitutifs de la personnalité, dont Jung revendique la paternité et qui sont d'une grande importance dans son système. Le 8 décembre 1938, une de ses correspondantes, Georgette Boner, attira son attention sur ce passage de *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, *Gentleman*, où le romancier britannique Laurence Sterne (1713-1768) discute du siège de l'âme : « Il y a deux âmes dans chaque homme vivant – l'une appelée *Animus*, et l'autre *Anima*, selon le grand Metheglingius[63] » – remarque à laquelle Jung a répondu, visiblement gêné :

> « Je n'avais au départ absolument pas le sentiment de commettre un plagiat avec ma théorie, mais au cours des cinq dernières années, j'ai été de plus en plus mal à l'aise, car j'ai découvert également chez les anciens alchimistes des éléments qui m'ont fait fortement douter, et le malheur semble aujourd'hui être total puisqu'il apparaît

59. Jung 1905 : 235, n. 29.

60. Jung 1906 : 322 n. 13.

61. Jung & Riklin 1904.

62. Jung 1902 : 98, 102, 104, 106 et 111 pour le terme « complexe », et p. 106 pour la mention de Breuer.

63. Sterne 1760, vol. 2, chap. 19.

> que cela a été découvert dès le XVIIIe siècle. Je pense que Laurence Sterne s'est inspiré en écrivant des doctrines secrètes de son temps (probablement celles des frères de la Rose-Croix)[64]. »

Or Jeffrey Smitten a recherché la source de Sterne[65], et dit l'avoir retrouvée dans *The Procedure, Extent, and Limits of Human Understanding*, de Browne qui, dès 1728, reconnaissait lui aussi deux composantes dans l'âme humaine, et les appelait déjà *Animus* et *Anima*[66]. En réalité, Guillaume Postel avait déjà élaboré cette conception dans un livre paru en 1553 et entièrement construit autour de ces deux notions. Cet ouvrage fut plusieurs fois republié et fit l'objet d'abondants commentaires, y compris de la part de Kant[67] ! Cette distinction était devenue tout à fait classique – et répandue – au XVIIIe siècle, sans qu'il soit nécessaire de l'expliquer par quelque doctrine rosicrucienne secrète[68]. Elle fut discutée par Voltaire et Diderot, et il est impossible que Jung ne l'ait jamais rencontrée au cours de ses lectures.

Tous les oublis, toutes les singularités qu'on vient de citer montrent soit que Jung était un cryptomnésique compulsif, soit qu'il avait tendance à réécrire l'histoire à sa manière, notamment dans le but de se démarquer de Freud – hypothèse qu'on ne peut vraiment rejeter à la lecture de passages comme le suivant, publié en 1932 :

> « L'investigation scientifique de l'inconscient psychologique débuta avec la découverte de l'hypnotisme et se prolongea, *via* l'école de la Salpêtrière, avec les travaux de Janet et Flournoy. Indépendamment de cela, c'est la découverte de l'étiologie de la névrose par Breuer et Freud qui conduisit ce dernier à sa théorie sexuelle de l'inconscient. Indépendamment, encore, de l'école freudienne, l'auteur [= Jung] découvrit ce qu'on appelle les "complexes" et "contenus autonomes" de l'inconscient[69]. »

---

64. Jung 1992 : 316.

65. Sterne 1760.

66. Browne 1929 : 148.

67. Postel 1992 : 79-84.

68. Deux exemples: Dacier 1733 : 343 (« Il y a de la différence entre *animus* et *anima*: *animus* est la principale & la plus noble partie de l'âme… »). Contant d'Orville, & Argenson de Paulmy 1780: 161 (« On n'a pas d'abord bien entendu ce que Postel vouloit dire par ces deux parties de l'âme, mais enfin on a reconnu qu'il distingue deux genres d'âmes, l'une, dite en Latin, *animus*, l'autre, *anima*: l'une est pour un sexe, l'autre pour un autre. »).

69. Jung 1932 : 515.

Que ce soit consciemment ou non, il est donc évident que Jung a tout fait pour s'approprier des découvertes antérieures à ses recherches et, cryptomnésie ou non, le résultat est que les psychanalystes le créditent très généralement (et à tort) de l'introduction du terme « complexe » (ce fut particulièrement le cas, en 1906, de James Strachey, l'éditeur de la traduction anglaise des œuvres de Freud[70]).

D'aucuns diront: qu'importent ces historiettes, qu'importent ces disputes de priorité ! L'histoire des sciences ne manque pas d'exemples d'une même découverte effectuée indépendamment, et presque simultanément, par plusieurs chercheurs travaillant de façon totalement séparée. Un exemple remarquable est celui de la découverte de Neptune, dont est crédité l'astronome et mathématicien français Urbain Joseph Le Verrier (1811-1777). Constatant que la planète Uranus déviait de son orbite calculée, et que cette déviation augmentait avec le temps, il formula l'idée que cela devait être dû à l'existence d'une planète encore inconnue, qui perturbait vraisemblablement l'orbite d'Uranus et dont il calcula l'orbite hypothétique, sans jamais l'avoir vue. Il demanda ensuite à des astronomes berlinois d'observer le ciel à l'endroit où il pensait que cette planète inconnue devait se trouver et, dans la nuit du 23 septembre 1846, l'astronome allemand Johann Gottfried Galle la découvrit au point précis qu'avait indiqué Le Verrier. Cette nouvelle planète fut appelée Neptune. Or un astronome et mathématicien britannique du nom de John Couch Adams (1819-1892) avait fait la même prédiction que Le Verrier, et au même moment, mais pour vérifier son hypothèse, il s'était adressé au Royal Observatory de Greenwich, où un directeur particulièrement borné, du nom d'Airy, refusa obstinément de donner suite à sa demande. Pendant ce temps, à Berlin, on avait déjà repéré la nouvelle planète… ce qui fait que l'histoire des sciences a généralement retenu le nom de Le Verrier, et pas celui de son malchanceux collègue[71].

Bien d'autres anecdotes similaires pourraient être contées, qui expliquent notamment pourquoi certaines lois scientifiques portent des noms composés. Par exemple en génétique, la loi de Hardy-Weinberg fut d'abord appelée « loi de Hardy », avant que l'on s'avise de ce qu'elle avait aussi été découverte par Weinberg, et il en est de même en Physique pour la loi de Boyle-Mariotte, sans qu'aucun plagiat ait

70. Strachey 1906 :100.

71. Rothen 2004.

été possible[72]. Alors pourquoi n'en serait-il pas de même pour Breuer-Jung (ou Flournoy-Jung) ? Ce qui importe vraiment, dira-t-on, c'est le résultat final, s'il est validé, pas les anecdotes qui émaillèrent le cheminement vers sa découverte, pas les querelles de paternité, et pas de possibles discrets emprunts d'un auteur à l'autre.

Une telle position, qui est généralement celle que prennent les savants, n'est pas vraiment tenable dans le cas qui nous préoccupe, car pour établir l'existence des archétypes, il faut absolument supposer l'absence de plagiat involontaire ou de cryptomnésie, puisque les archétypes sont supposés n'être pas acquis, appris, mémorisés. Si les exemples d'archétypes donnés par Jung (ou d'autres après lui) comme preuve de la validité de sa théorie s'avéraient résulter d'un tel phénomène, alors cette théorie s'effondrerait.

Et nous allons maintenant voir que c'est justement ce qui arrive.



Sol et Luna, gravure en frontispice de *Philosophiae chymicae IV vetustissima scripta*, ouvrage que Jung avait dans sa bibliothèque (Hamuel 1605).

72. Dennehy & Ramond 2009 : 395-396.

Chapitre 11

Le coup du soleil ithyphallique

> « C.G. Jung a eu le mérite d'étudier et de montrer la grande généralité de certains symboles. Mais, sans preuve aucune (l'insouciance du contrôle est encore plus remarquable dans l'école jungienne que dans les écoles freudiennes), il a conclu de la généralité à l'innéité et à la théorie des archétypes héréditaires. »
>
> (Jean Piaget[1])

La théorie jungienne des archétypes fait de ceux-ci les agents d'une sorte de cryptomnésie généralisée, étendue à l'ensemble de l'humanité, et dépassant la durée de vie d'un individu. Nous nous souviendrions en quelque sorte, et sans en être conscients, d'éléments remontant à la préhistoire de l'humanité. Un genre d'hypercryptomnésie, ou de paléo-cryptomnésie, dont l'idée peut paraître séduisante. Ce n'est pourtant qu'une hypothèse, et Jung s'est bien rendu compte qu'elle ne pourrait convaincre les sceptiques tant qu'aucune preuve factuelle de l'existence des archétypes ne serait avancée. Théoriquement, du moins si l'on en croit la thèse jungienne, les archétypes sont si nombreux, si généralisés, leur action est tellement répandue qu'il devrait être facile d'en trouver un peu partout des exemples parfaitement propres à convaincre quiconque. Pourtant, Jung n'en a jamais vraiment présenté à cet effet que deux, sur lesquels il est régulièrement revenu. Sans doute, peut-on penser, parce qu'il les regardait comme étant particulièrement démonstratifs. Examinons le premier d'entre eux, qui se rapporte au mythème du soleil doté d'un phallus, alors que le second, qui concerne deux romans (*She* de Sir Henry Rider Haggard, et *L'Atlantide*, de Pierre Benoit) sera détaillé au chapitre suivant.

Comme pour le rêve de la maison à multiples étages et à grotte préhistorique en guise de cave, l'histoire du phallus solaire est un cas sur lequel Jung est revenu maintes fois tout au long de sa vie, sous diverses variantes, et il convient donc en premier lieu de présenter ces dernières.

1. Piaget 1966 : 49-50.

Jung mentionna cette anecdote pour la première fois en 1911 dans *Métamorphoses et symboles de la libido*, en un texte d'abord paru sous forme d'article dans la *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Dans ce travail, dont on se souvient qu'il résulte du développement de son intérêt pour la mythologie par suite de son rêve de la maison, Jung commence par exposer que le serpent serait à la fois une image du phallus qui se dresse d'impatience et, chez les anciens Égyptiens, un attribut solaire. Il rapproche ensuite cette conception d'un texte de la liturgie mithriaque expliquant que le vent trouve son origine dans un tube qui pend du soleil. Il précise alors que cette vision d'un tube solaire n'aurait aucun sens si elle n'avait pas une signification phallique. Il admet que celle-ci est très estompée dans ce cas, mais suggère qu'elle réapparaît dès que l'on se rappelle que le vent est, comme le soleil, créateur et fructificateur. Il lui paraît retrouver cette conception dans une peinture médiévale représentant l'Immaculée Conception sous forme d'une colombe arrivant jusqu'à la Vierge Marie au travers d'une sorte de tube. Après ces préliminaires, Jung présente le cas d'un patient atteint de « démence paranoïde », soigné par un certain Honegger sur lequel il nous faudra revenir, et qui aurait expliqué qu'il voyait dans le soleil une « queue dressée » comparable à un phallus :

> « Honegger a découvert l'hallucination suivante chez un malade mental (démence paranoïde) : le patient voit au soleil une soi-disant "queue qui se dresse" (c'est-à-dire comme un pénis en érection)[2]. »

Ce patient ayant expliqué que, lorsqu'il bougeait la tête de ci et de là, cet appendice solaire se mettait lui aussi en mouvement, ce qui provoquait du vent, il ne restait plus à Jung qu'à rapporter cette étrange vision d'un vieux texte mithriaque pour boucler la boucle[3] et affirmer que tout cela témoignait de l'existence de ce qu'il dénommerait plus tard archétype. Plus loin, dans une suite au même travail publiée en 1912, Jung cite à nouveau Honegger pour avoir évoqué, dans un congrès pyschanalytique, le cas d'un malade

> « intelligent, ayant une claire idée de la forme sphérique de la terre et de sa rotation autour du soleil [et qui] remplace les vues astronomiques modernes par un système élaboré en détail, qu'il faut appeler archaïque, dans lequel la terre est un disque plat sur lequel voyage le soleil[4]. »

2. Jung 1911 : 211.
3. Jung 1916b : 108-109.
4. Jung 1912 : 184.

Il ajoute alors une curieuse parenthèse pour dire que cela lui rappelle le cas du phallus solaire qu'il avait mentionné en 1911, en précisant que « lui aussi est dû à Honegger[5] », ce qui laisse supposer qu'il aurait eu connaissance de plusieurs patients exprimant des résurgences archaïques comparables – au moins deux en l'occurrence. Produire plusieurs illustrations de ce genre n'aurait fait que renforcer les thèses de Jung, mais, hélas pour lui, il est aisé de vérifier qu'il ne s'agissait toujours, ces deux fois-là, que d'un seul et même cas : celui d'Emil Schwyzer. En 1929, dans un article intitulé *Die Bedeutung von Konstitution und Verbund für die Psychologie* (« La signification de la constitution et de l'hérédité en psychologie ») Jung y revient de la façon suivante, en affirmant cette fois que l'observation lui appartient et en omettant de mentionner Honegger :

> « Tous les efforts possibles ont été faits pour expliquer la concordance de motifs et symboles mythiques par la migration et la tradition ; *La Migration des Symboles*, de Goblet d'Alveila en est un bon exemple. Mais cette explication, qui a naturellement quelque valeur, est contredite par le fait qu'un mythologème peut apparaître partout, à n'importe quel moment, sans qu'il y ait la moindre possibilité d'une telle transmission. Par exemple, j'ai pu observer une fois un patient malade mental qui a produit, presque mot pour mot, un long passage symbolique qu'on ne pouvait lire que dans un papyrus publié par Dieterich quelques années après. Après avoir vu un nombre suffisant de cas de ce genre, mon idée originale selon laquelle de telles choses ne pouvaient seulement survenir qu'à des gens appartenant à la même race fut ruinée, et en conséquence je commençai à investiguer les rêves de Noirs pur-sang vivant dans le sud des États-Unis. Je découvris dans ces rêves, entre autres choses, des motifs de la mythologie grecque, et cela chassa toutes les suspicions d'héritage racial[6]. »

Sans insister sur ces étranges « Noirs pur-sang vivant dans le sud des États-Unis », pas plus que sur la réfutation de cet « héritage racial » que Jung utilisera pourtant tout au long des années 1930 (voir les chapitres XV et XVI), revenons un instant sur le premier texte cité, celui de 1911. Que le serpent puisse être phallique, nul ne le nie, mais là ne s'arrête pas sa fonction symbolique dans les mythologies. Il peut tout aussi bien, selon les cas, figurer l'arc-en-ciel, servir de jambes à certains êtres mythiques ou être associé à leur chevelure, ou à leur

5. *Ibid.*.
6. Jung 1929a : 111.

colonne vertébrale, ou bien jouer le rôle d'une corde ou d'une ceinture, ou encore incarner une rivière ou l'éclair, etc. Jung omet ces possibilités – qui sont toutes parfaitement attestées – pour ne s'arrêter qu'au serpent phallique, alors qu'en Égypte où il va chercher son premier exemple, le serpent est surtout l'« ennemi » par excellence Âapep (alias Apophis), qui s'attaque à la barque solaire, mais qui est vaincu à chaque lever du jour. Outre Âapep, la mythologie égyptienne abonde en dieux-serpents n'ayant aucun aspect phallique. Elle connaît ainsi la déesse Renetutet, protectrice des récoltes à forme de cobra, le dieu serpentiforme Âhâ-nefer qui protège les greniers, la déesse-serpente Qerehèt « matrice » ou « sein » qui incarne l'origine des temps, et encore les terribles dieux-serpents chthôniens Rerek, Seksek, Iaq et Neheb-kaou que cite le *Livre des Morts*, sans compter que la crue du Nil est provoquée par des ophidiens mythiques et que certains textes associent Atoum au serpent cosmique, qui deviendra le fameux ourovore ou « serpent qui dévore sa queue ».

Certes le serpent Mehen est un protecteur de la barque solaire qui a donné son nom à un jeu fort prisé des Égyptiens, mais les divinités qu'on vient de citer n'ont généralement aucun rapport direct avec le dieu Rê. Si l'uræus procède de ce dieu, c'est à cause de son venin de feu, alors qu'Âapep est un anti-soleil, et c'est très tard, dans la cosmologie thébaine, qu'Amon-Rê fut nommé Ir-to « celui qui a fait la terre » avec un nom déterminé par un hiéroglyphe représentant un ophidien[7].

Salima Ikram, égyptologue qui s'est intéressée aux valeurs données au serpent en Égypte ancienne, insiste sur le fait que « dans l'art pharaonique, différents types de serpents peuvent être interprétés comme étant bons ou mauvais : des serpents symbolisent le dieu soleil Rê, aussi bien que son ennemi par excellence, Apophis[8]. » C'est donc abusivement que, dès le début de sa démonstration, Jung associe le serpent uniquement au phallus et au soleil. Pour un départ, voici, à n'en pas douter, un très mauvais départ.

La deuxième étape de la démarche de Jung consiste à rapprocher ce qu'il avait retenu des conceptions égyptiennes – de façon très partielle et arbitraire comme on vient de le voir – et un texte de la liturgie

7. Vernus & Yoyotte 2005 : 292-333.

8. Ikram 2009 : 283.

mithriaque[9] expliquant que le vent trouverait son origine dans un tube qui pend du soleil. Ce texte dit ceci :

> « De façon semblable ledit tube, à l'origine du vent dominant, deviendra visible. Car il vous apparaîtra comme un tube suspendu au soleil[10]. »

Qu'aucun symbolisme phallique explicite n'apparaisse ici n'a pas échappé à Jung, qui écrit que « le sens phallique semble très estompé » (c'est le moins !), et notre analyste a donc recours à un double forçage pour justifier sa comparaison. Il affirme tout d'abord que le texte liturgique grec n'aurait aucun sens s'il n'avait une signification phallique, sans avancer le moindre argument pour justifier cet avis fort discutable. Ensuite, il se livre au sophisme suivant : le tube est le lieu d'origine du vent, or le vent est fécondant, donc le tube est phallique[11]. Jung affirme enfin que le patient d'Honegger voyait dans le soleil une « queue dressée » comparable à un pénis, et provoquant du vent par ses mouvements. Outre qu'il est impossible de savoir, d'après le compte rendu de Jung, si la remarque selon laquelle cette « queue dressée » serait « semblable à un pénis » était due au malade ou bien si elle résultait de l'interprétation de l'analyste (et alors s'agissait-il de Jung ou de Honegger ?), il est surprenant d'apprendre, dans la deuxième relation de cet épisode par Jung, que le patient aurait produit « presque mot pour mot », le passage liturgique en question. Pour essayer d'en savoir plus, il convient maintenant de se pencher sur le troisième récit que fit Jung de cette anecdote. En 1931, il revint en effet sur ce cas dans *Seelenprobleme des Gegenwart* (« Problèmes psychiques contemporains »), en le rapportant de la façon suivante :

> « Quant à savoir si cette activité psychique supra-individuelle existe, je n'ai jusqu'à présent pas donné de preuve qui satisfasse à toutes les demandes. Je devrais maintenant le faire une fois de plus sous la forme d'un exemple. C'est le cas d'un homme dans la trentaine, qui souffrait d'une forme paranoïde de schizophrénie. Il était tombé malade au début de sa vingtaine d'années. Il avait toujours présenté un étrange mélange d'intelligence, de folie et d'idées fantastiques. C'était un employé de bureau ordinaire, travaillant dans un consulat. En évidente compensation à

9. C'est le papyrus 574 de la Bibliothèque nationale de France, rendu célèbre par Dieterich 1903.

10. Jung 1916b : 108.

11. *Ibid.*

son existence très modeste, il était pris de mégalomanie et se prenait pour le Sauveur. Il souffrait d'hallucinations fréquentes et il était parfois très dérangé. Dans ses périodes de tranquillité, on lui permettait de marcher seul dans le couloir. Un jour, je l'y croisai, clignant des yeux vers le soleil et bougeant la tête d'un côté sur l'autre d'une curieuse façon. Il me prit par le bras et dit qu'il voulait me montrer quelque chose. Il me dit que je devais regarder le soleil avec les yeux à moitié clos, et qu'alors je verrais le phallus du soleil. Si je bougeais ma tête d'un côté sur l'autre, le phallus du soleil se mettrait en mouvement lui aussi, et là était l'origine du vent. Je fis cette observation en 1906[12]. »

On sait que, par suite d'une tentative de suicide (en se tirant une balle dans la tête), le malade en question, Emil Schwyzer, était atteint d'un « strabisme assorti d'une paralysie de tous les muscles de l'œil gauche, dont la pupille ne réagissait plus à la lumière[13] »… ce qui n'est sans doute pas sans rapport avec sa curieuse façon de plisser les yeux en regardant le soleil et en bougeant la tête, bien que cela ne suffise évidemment pas à expliquer sa vision. Résumer cette dernière, comme ne craignit pas de le faire Jung, en affirmant que le malade aurait exprimé « presque mot pour mot » le passage grec traduit plus haut est très excessif, et il est évident que la valeur de cette anecdote a été largement exagérée. Pire, certains détails ont pu faire planer de sérieux doutes sur son authenticité. En effet, Jung affirme en 1931 que l'observation aurait été faite par ses soins durant l'année 1906, et en 1929 il avait déjà écrit qu'elle était de son fait. Or, dans les plus anciens récits qu'il ait jamais livrés de ce cas, il écrit en 1911 – et répète en 1912 – que cette découverte avait été l'œuvre de son assistant Johann Jakob Honegger. Ce dernier, né à Zürich en 1885, avait commencé ses études universitaires à l'automne 1904 et il les termina au printemps 1909. Durant cette période, il suivit les conférences de Bleuler et rencontra Jung, puis travailla au Burghölzli du 7 janvier au 12 mars 1910 seulement[14], sans jamais parvenir à terminer sa thèse. Honegger avait présenté au deuxième *International Psychoanalytic Congress,* qui se tenait à Nuremberg les 30 et 31 mars 1910, une communication qui semble avoir été très remarquée, mais non publiée, et il n'obtint jamais le grade de docteur en médecine auquel il se préparait, car il se suicida peu de temps après ce congrès, précisément le 28 mars 1911. Le rapport

12. Jung 1931c : 149-150.
13. Bair 2007 : 268.
14. Shamdasani 2003 : 215.

annuel de l'Association psychanalytique internationale, rédigé par Jung pour l'année 1910, mentionne la communication de Honegger et la mort de ce dernier. Lors de la republication de cette notice dans les *Collected Works*, l'éditeur ajouta une note affirmant que « l'article lu à Nuremberg n'a pas survécu[15] », mais il se trouve qu'un résumé, probablement rédigé par Otto Rank, fut publié dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* de l'année 1910. On y apprend que cette communication concernait les observations effectuées par l'auteur sur son patient, Emil Schwyzer qui était né en 1862 et qui avait vécu à Paris et à Londres. Après une tentative de suicide, ce malade avait été interné pendant une vingtaine d'années avant d'être admis, le 7 octobre 1901, au Burghölzli où Honegger l'étudia pendant deux mois sur le conseil de Jung, et où il diagnostiqua une démence paranoïde.

Le cas observé par Honegger eut une importance d'autant plus grande pour Jung que ce dernier s'était lancé dans ses recherches mythologiques après avoir quitté le Burghölzli, et qu'il n'avait plus le même accès aux données cliniques qu'il pouvait jusqu'alors réunir dans cet établissement. Celles que pouvaient lui fournir ses anciens étudiants étaient donc précieuses. Or, selon le résumé publié, Honegger avait axé sa communication de Nuremberg sur le fait que son patient recréait des notions mythologiques et philosophiques antiques dont, à en croire l'analyste, « il ne pouvait avoir la moindre idée[16]. » Parmi ces notions figuraient des mythèmes comme

> « l'idée de la renaissance du monde, la *generatio aequivoca*, l'identification complète de l'Univers avec Dieu (c'est-à-dire avec le patient), l'idée d'autogestation (le mythe du phénix et du scarabée) et celle que la déité est d'origine féminine (le culte de la mère au Proche-Orient), que la lune favorise la germination des semences (mythologie asiatique), et que les morts deviennent des étoiles au firmament, une variation de la transmigration des âmes, une modification de la légende sur les vampires[17]. »

15. Jung 1910a : 425 n. 10.

16. Walser 1974 : 253.

17. D'après le résumé paru dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, herausgegeben von Prof. Dr. E. Bleuler und Prof. Dr. S. Freud, redigiert von Dr. C.G. Jung*, 1910 (2) : 734-735.

Bref : pour reprendre les termes de l'historien Sonu Shamdasani, « ce patient se présentait comme un véritable manuel de mythologie[18] ». Honegger estimait que la résurgence de ces mythèmes témoignait d'un retour jusqu'aux débuts de l'espèce humaine, par suite d'une régression de la libido.

Avec le recul, outre qu'il est impossible de considérer de telles conceptions comme caractéristiques des « débuts » de l'humanité sans faire appel à un évolutionnisme unilinéaire universel largement réfuté, il est permis de se demander si les mythèmes en question furent réellement créés par le patient, ou bien s'ils n'auraient pas été induits par les questions que lui adressait Honegger. Sachant que, dans l'un de ses manuscrits inédits, ce dernier dit avoir posé à Schwyzer des questions comme « Pourriez-vous changer le temps ? » ou « Pouvez-vous provoquer le vent ? » il paraît au moins possible de penser que le patient, soucieux de complaire à son médecin, aurait pu élaborer ses fantaisies cosmogoniques à mesure que ce dernier l'interrogeait. Sonu Shamdasani parle même, à ce propos, d'une véritable « folie à deux[19]. »

Par ailleurs, durant la même période, le psychiatre Adolf Meyer rendit visite à Honegger et à Jung dans la retraite de ce dernier à Küsnacht, et il nota leurs conversations dans son journal, où il écrivit que le patient qu'étudiait Honegger « livra une splendide reproduction de la conception ptoléméenne du monde » alors que trois ans plus tôt, en 1907, Jung l'avait analysé sans obtenir aucun résultat de ce genre[20]. Enfin, il se trouve qu'un autre analyste, Carl Alfred Meier, rédigea en 1977 des souvenirs dans lesquels il s'étonne de la sorte :

> « J'ai personnellement connu ce patient [E. Schwyzer] et je conserve son dossier, qui fait plus de 200 pages, mais je n'ai jamais réussi à retrouver la fonction du phallus solaire dans son hallucination. À mon époque, il ne s'en souvenait plus[21]. »

Une hypothèse encore plus dévastatrice fut exposée dans ses mémoires par le psychanalyste Herman Nunberg, qui travailla au Burghölzli quand Honegger s'y trouvait. Pour Nunberg, il ne fait aucun doute que Honegger était psychotique et que c'est lui qui développa le

18. Shamdasani 2003 : 216.

19. *Ibid.* : 216.

20. Journal d'Adolf Meyer, Johns Hopkins archive, cité dans Shamdasani 2003 : 215.

21. Meier 1977 : 78.

fantasme du phallus solaire[22]. C'est là une affirmation qui peut maintenant être discutée, car la fameuse communication de Nuremberg, réputée disparue, a pu être retrouvée, ainsi qu'on le verra plus loin, mais, à ce stade, le résultat de l'enquête qu'on vient de lire n'en est pas moins clair : en 1906 ou 1907, Jung a brièvement observé un patient du nom de Schwyzer et l'a recommandé à son assistant Honegger, lequel orienta ses questions de manière à obtenir, en 1910, des réponses dont le contenu évoquait des cosmogonies antiques. Même si elle n'a pas été complètement inventée par Honegger, l'anecdote du phallus solaire n'a donc pas pu être recueillie par Jung, qui n'aurait pu la tenir que de la bouche de son assistant… mais un psychiatre qui s'y est particulièrement intéressé par la suite dit n'en avoir pas trouvé la moindre trace dans le dossier du malade. Tout cela rend finalement cette histoire d'autant plus suspecte que si le travail présenté par Honegger à Nuremberg est resté inédit jusqu'à ce jour, Jung le connaissait pour avoir assisté à sa présentation orale, ainsi qu'il ressort du rapport d'activité de l'Association Psychanalytique Internationale pour 1910, que Jung rédigea en sa qualité de président de cet organisme. Il y signale en effet

> « une perte particulièrement poignante pour notre avenir scientifique. C'est la mort de notre ami Honegger, qui s'était lui-même recommandé à devenir membre par son article ingénieux lu à Nuremberg[23]. »

Dans un exposé de 1931, Jung donne cette autre version des mêmes faits :

> « Dans le cours de l'année 1910, alors que j'étais captivé par des études de mythologie, un livre de Dieterich m'arriva dans les mains. C'était une partie de ce qu'on appelle le papyrus magique de Paris, et Dieterich pensait qu'il s'agissait d'une liturgie du culte mithriaque. Il consistait en une série d'instructions, d'invocations et de visions. L'une de ces visions y est décrite en ces termes : "De façon semblable ledit tube [est] à l'origine du vent dominant. Car vous verrez, suspendu au soleil, quelque chose comme ressemblant à un tube. Et vers les régions de l'ouest, c'est comme s'il y avait un vent d'est infini. Mais si l'autre vent prévaut vers les régions de l'est, vous verrez semblablement la vision tourner dans cette direction." […] La vision de mon malade en 1906 et le texte grec édité pour la première fois en 1910 sont suffisamment séparés pour exclure la possibilité de

22. Nunberg 1969 : 116.
23. Jung 1910a : 425.

> cryptomnésie de sa part, ou de transmission de pensée de ma part. On ne peut nier le parallélisme des deux visions, bien que l'on puisse objecter que la similitude pourrait être purement fortuite[24]. »

Nous avons déjà vu que, loin de reproduire « presque mot pour mot » le texte liturgique grec, ainsi que Jung voudrait nous le faire accroire ou, tout au moins, ainsi qu'il s'en persuade lui-même, les hallucinations de Schwyzer ne présentaient en réalité rien de comparable, même de loin. En plus, la première édition et traduction allemande de ce texte antique ne date pas du tout de 1910, ainsi que l'affirme Jung, mais de 1903, c'est-à-dire trois ans avant que Jung ne recommande son patient à l'attention de son assistant, et sept ans avant que ce dernier ne rédige l'étude qu'il avait tirée de ses observations. Dès lors, contrairement à ce qu'affirme Jung, il est impossible de rejeter totalement la possibilité d'une cryptomnésie. L'éditeur des œuvres complètes de Jung s'est aperçu de ce détail pour le moins gênant et, pour « sauver » ce cas, il a cru bon d'ajouter cette note infrapaginale :

> « Ainsi que l'auteur l'apprit ultérieurement, l'édition de 1910 était en réalité la seconde, car il y en avait eu une première en 1903. Néanmoins, le patient avait été interné quelques années avant 1903[25]. »

Il est certes vrai que ce patient avait été interné au Burghölzli en octobre 1901, mais il n'empêche : son observation clinique par Jung date bien de 1906 et l'étude effectuée par Honegger ne remonte qu'à 1910, donc bien après la première édition du texte liturgique mithriaque par Dieterich. Jung ayant beaucoup insisté sur le fait qu'il aurait pris connaissance de cet ouvrage après l'anecdote du soleil phallique vu par Schwyzer, il vaut la peine de chercher à savoir s'il connaissait ou non la première édition, celle de 1903. La solution semble se trouver dans le catalogue de sa bibliothèque personnelle, qui ne mentionne que l'édition de 1910 de *Eine Mithrasliturgie de Dieterich*[26]. D'après la correspondance de Freud et Jung, il apparaît que ce dernier a dû acheter cet

24. Jung 1931c : 149-150.
25. *Ibid.* : 149 n. 3.
26. Bibliothek 1967.

ouvrage en juillet 1910, et qu'il était en train de le lire le mois suivant[27]. Le volume lui-même, conservé, présente de nombreuses annotations de la main de son célèbre lecteur, et la date de sa première édition – 1903 – est clairement portée sur la page de titre de la seconde. La cause est donc entendue, pensera-t-on : il est bien certain que Jung n'a pas utilisé la première édition du livre de Dieterich, et toute possibilité de cryptomnésie est donc à exclure.

Eh bien, rien n'est moins sûr, pour deux raisons qui rendent manifestes et indiscutables les mensonges de Jung.

Tout d'abord, on se souvient que la première fois qu'il a conté cette histoire, c'était en 1911 dans *Métamorphoses et symboles de la libido*, où Jung donne en réalité deux traductions différentes de la fameuse liturgie mithriaque[28] : celle de Dieterich (dans l'édition de 1910, donc), et celle qu'il a trouvée dans un livre de Mead mentionné en note : *A Mithraic Ritual*[29], publié en… 1907. Il n'est pas indifférent de savoir que l'auteur de ce livre n'était nul autre que le très prolifique George Robert Stow Mead (1863-1933), qui signa quelque 511 publications traduites en onze langues, qui était un membre éminent de la Société Théosophique à laquelle il avait adhéré en 1884, qui fut le secrétaire particulier de Madame Blavatsky elle-même, et qui se fit connaître comme un infatigable vulgarisateur de textes orientaux (dans *Métamorphoses*, Jung le cite trois fois). Le livre de lui qu'utilise Jung pour documenter le rituel mithriaque dans l'histoire du phallus solaire n'est pas une œuvre très originale, car la traduction du texte y est précédée d'un « préambule » dans lequel Mead reconnaît clairement, dès le début du troisième paragraphe de l'ouvrage, que tout le mérite de la mise au jour du document revient à Dieterich[30]. Cela veut dire que Mead avait utilisé la première édition du l'étude de l'helléniste allemand, celle de 1903. Donc, *de facto*, Jung s'appuyait sur une édition de texte remontant à cette date. Ainsi s'effondre l'argumentation qu'il a si

27. En bas d'une lettre à Freud datée du 5 juillet 1910, Jung a noté, en tournant le papier à l'envers: « *A. Dieterich. Eine Mithrasliturgie. Teubner* », à la façon de quelqu'un qui note le titre d'un livre qu'il entend acheter ou lire plus tard (McGuire 1977 : n. 8). Le 31 août suivant, il est en train de lire ce livre, puisqu'il en extrait une phrase de la liturgie mithriaque qu'il place en épigraphe d'une autre lettre à Freud, en suggérant d'en faire la devise de la psychanalyse: « Donne-moi ce que tu as, et tu recevras » (*Ibid.* : 350).

28. Ces deux traductions se trouvent sur la même page (Jung 1911 : 212).

29. Mead 1907. Le passage sur le soleil producteur de vent se trouve p. 22.

30. *Ibid.*: Préambule.

souvent répétée par la suite, selon laquelle ce texte n'aurait été publié qu'après que le délire de son patient ait été noté.

Deuxièmement, le catalogue de la bibliothèque de Jung signale que s'y trouvait l'étude de Friedrich Creuzer (1771-1858) intitulée *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*. Ce travail monumental fut d'abord publié en quatre volumes illustrés parus de 1810 à 1812, puis dans une seconde édition de 1819 à 1923, enfin dans une troisième édition de 1836-1843. Il n'est plus ici question de chipoter sur quelques années, puisque l'œuvre maîtresse de Creuzer était disponible depuis un siècle quand Jung rédigea son premier texte sur le cas Schwyzer. Or, bien longtemps avant Mead et Dieterich, Creuzer, s'appuyant sur un texte de Lucien, mentionnait explicitement le mythème du phallus solaire (*Sonnenphallus*)[31] dans un passage de son troisième tome… paru en 1811 et que Jung cite justement dans l'article même où il signala pour la première fois l'anecdote du *Sonnenphallus* ! Jung a du reste écrit à Freud qu'en octobre-novembre 1909, il était plongé tous les après-midi dans la lecture des quatre tomes de Creuzer[32]. Cela confirme qu'il est impossible de le croire lorsqu'il affirme qu'il aurait pour la première fois rencontré le *Sonnenphallus* dans le livre de Dieterich. Enfin, ledit mythème ayant été signalé depuis un siècle (et non seulement en 1903 ou 1910 !) au moment des délires de Schwyzer, la possibilité d'un cas de cryptomnésie doit être sérieusement envisagée pour expliquer son éventuelle résurgence chez ce patient.

Pourtant, apparemment persuadé de l'exemplarité du « *Sonnenphallus* », Jung y est revenu en 1936, dans une communication directement rédigée en anglais par ses soins :

> « Je choisis en exemple un cas déjà publié, mais que j'utilise de nouveau parce que sa brièveté le rend particulièrement propice à une illustration. De plus je puis ajouter certaines remarques qui avaient été omises dans la publication précédente. En 1906, je tombai sur un très curieux délire d'un schizophrène paranoïde qui avait été interné depuis de nombreuses années. Ce patient souffrait depuis sa jeunesse, et il était incurable. Il avait été éduqué dans une école d'État et avait été employé de bureau. Il n'avait pas de dons particuliers, et à cette époque je ne connais-

31. Le passage en question mentionne « Hermès-Phalès, le phallus solaire qui communique à la lune ténébreuse à la fois l'ordre et la lumière. » Je n'ai pas eu accès à l'édition de 1811, et la citation provient d'une édition de 1822… de toute manière bien antérieure aux années 1900 (Creuzer 1822 : 446).

32. McGuire 1977 : 258.

> sais moi-même rien en mythologie ou en archéologie, ce qui fait que la situation n'était aucunement suspecte. Un jour, je trouvai le patient à la fenêtre, remuant la tête et clignant des yeux vers le soleil. Il me dit de faire la même chose, parce qu'alors je verrais quelque chose de très intéressant. Quand je lui demandai quoi, il s'étonna que je ne puisse rien voir, et dit : "Vous voyez sûrement le pénis du soleil – quand je bouge la tête de droite à gauche, il bouge aussi, et c'est de là que vient le vent." Naturellement, je ne compris pas le moins du monde cette étrange idée, mais je la notai. Et puis, environ quatre ans plus tard, durant mes études de mythologie, je tombai sur un livre de feu Albert Dieterich, le célèbre philologue, qui éclaira ce fantasme. Son livre, publié en 1910, traite d'un papyrus grec de la Bibliothèque nationale de Paris. Dans une partie de ce texte, Dieterich croyait avoir découvert un rituel mithriaque. Ce texte est indubitablement une prescription religieuse comportant certaines incantations dans lesquelles Mithra est mentionné. Il provient de l'école mystique d'Alexandrie et présente des affinités avec certains passages des papyrus de Leyde et du *Corpus Hermeticum*. Dans le texte de Dieterich, on lit les prescriptions suivantes : "Inspirez les rayons, inspirez-les trois fois aussi fort que vous le pourrez et vous vous sentirez soulevé, marchant vers le haut, et il vous semblera que vous vous tenez au milieu des airs… La trace des dieux visibles apparaîtra au travers du disque solaire, qui est Dieu mon père. De même pour le tube qui est à l'origine du vent dominant. Car vous verrez, suspendu au disque solaire, quelque chose qui ressemble à un tube. Et vers les régions de l'ouest, c'est comme s'il y avait un vent d'est infini. Mais si l'autre vent prévaut vers les régions de l'est, vous verrez semblablement la vision tourner dans cette direction[33]". »

Outre qu'elle témoigne d'un beau talent pour la reconstruction des faits, cette nouvelle version est intéressante dans la mesure où Jung y cite plus complètement le texte de Dieterich, ce qui permet d'observer qu'il extrait de son contexte le détail du tube producteur de vent suspendu au soleil, afin de le faire « coller » à la vision du patient – pour qui c'est le pénis du soleil qui produit le vent. L'identification de ce « tube » à un « pénis » est d'autant moins assurée que, dans la version de 1912, il n'était question que d'une « queue dressée ». Avec la meilleure volonté du monde, il est quand même difficile de suivre l'analyste lorsqu'il assimile une queue dressée à un tube pendant, ou ce dernier à un phallus, par définition en érection et non en train de pendre. La seule similitude factuelle observable entre le fantasme de Schwyzer et le texte

33. Jung 1936 : 49-50.

grec antique se réduit donc, en réalité, à l'association du soleil et du vent. Alors Jung, peut-être conscient de la fragilité de son échafaudage interprétatif, prend soin d'ajouter que « l'association du soleil et du vent survient fréquemment dans le symbolisme ancien[34] ». Hélas, aucune référence ne vient à l'appui de cette affirmation, alors qu'il aurait été crucial, pour la thèse défendue par Jung, de documenter plusieurs exemples de ce « symbolisme », ainsi qu'il se proposait de le faire :

> « Il faut maintenant montrer qu'il ne s'agit pas d'une pure coïncidence entre deux cas isolés. Nous devons donc montrer que l'idée d'un tube à vent connecté à Dieu ou au soleil existe indépendamment de ces ceux témoignages, en d'autres lieux, et en d'autres endroits[35]. »

Or, bien qu'il ait prétendu que cette association du vent et du soleil était fréquente dans ce qu'il appelait – de façon bien vague – le « symbolisme », Jung n'a jamais pu en donner qu'un seul exemple… encore plus tiré par les cheveux que les précédents :

> « Il existe en fait des peintures médiévales qui représentent la conception de Marie à l'aide d'un tuyau descendant du trône de Dieu et passant dans son corps, et l'on peut voir la colombe ou le Christ enfant volant au travers lui vers le bas. La colombe représente l'agent fécondant, le vent du Saint-Esprit[36]. »

Quel rapport y a-t-il entre ces concepts médiévaux et les fantasmes de Schwyzer ? Eh bien, selon Jung, ils sont identiques, car Dieu est le soleil, la colombe est le vent, et l'on retrouve le fameux tube. Que, sur les peintures religieuses qu'il interprète ainsi, la colombe soit un homologue du Christ enfant ne semble pas avoir troublé notre herméneute, alors que s'il avait raison, cela voudrait dire que l'enfançon divin des chrétiens serait lui aussi le vent.

Après avoir ainsi déployé ce qu'on n'ose qualifier de démonstration, Jung termine en essayant de rejeter la possibilité d'un cas de cryptomnésie :

> « Maintenant, il est hors de question que le patient aurait pu avoir quelque connaissance que ce soit d'un papyrus grec qui ne fut seulement publié que quatre ans plus tard, et il est extrêmement improbable que sa vision ait eu le moindre rapport avec une rare représentation médiévale de la conception, même

34. *Ibid.* : 51.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*

> si, par quelque incroyable et improbable chance, il avait pu voir une copie d'une peinture de ce genre. Le patient était au début de la vingtaine. Il n'avait jamais voyagé. Et aucune peinture de ce type ne se trouve dans la galerie publique des beaux-arts de Zürich, sa ville natale[37]. »

Comment Jung peut-il être aussi affirmatif ? S'il est parfois possible de prouver qu'une personne aurait eu connaissance, dans le passé, de telle ou telle information précise, il est complètement impossible d'affirmer *a priori*, comme le fait Jung ici, qu'elle n'y aurait jamais eu accès. S'il est parfois possible de prouver la cryptomnésie, démontrer son impossibilité est une tâche pratiquement hors d'atteinte, car nul ne peut connaître la totalité des informations avec lesquelles une personne fut en contact tout au long de sa vie[38].

Dans le cas présent, s'il est fort probable que le patient en question n'avait jamais lu les livres de Dieterich, il n'en est pas moins évident que, pour exprimer l'idée d'un soleil doté d'un phallus, il n'y avait guère besoin de consulter ces ouvrages. Il faut d'abord remarquer que l'attribution du genre masculin au Soleil n'est pas universelle (et n'est donc pas archétypale !) : l'exemple des traditions arabes suffit à montrer que Soleil peut être considéré comme féminin, et Lune comme mâle – incidemment, on constate que la liaison lune-femme-menstrues (mot apparenté à *mens* « mois ») n'est pas plus archétypale que la précédente. Pour limiter l'examen aux données européennes, on peut rappeler qu'on dit en allemand *die Sonne* (« La » soleil) et *der Mond* (« Le » lune), et il serait donc très intéressant de savoir si l'allemand était la langue maternelle de Schwyzer. Par ailleurs, le motif de la fécondation par le soleil (T 521 de la classification d'Aarne et Thompson) s'atteste en Europe, comme le prouve le conte sicilien de la « Fille du Soleil ». Selon ce récit, un magicien prédit à un roi que, dans sa treizième année, sa fille donnera naissance à un enfant engendré par le soleil ; le roi enferme donc sa progéniture dans une tour isolée, mais un jour qu'elle avait reçu à manger du chevreau rôti, la fille y trouve un os pointu, s'en empare et l'utilise pour forer un orifice dans la muraille : un rayon de soleil pénètre par là, et elle conçoit[39]. Des récits semblables sont connus ailleurs, par exemple en Géorgie, où l'on conte que la reine Tamar fut

37. *Ibid.*
38. Argument à juste titre souligné par Neher 1996 : 76.
39. Gonzenbach 1870 : vol. I, p. 177-*sq.*

fécondée par un rayon de soleil[40]. Cela prouve que l'idée d'un soleil mâle et fécondant pouvait provenir d'autres sources que de la lecture de l'ouvrage de Dieterich.

De plus, il est tout à fait possible que Schwyzer qui, selon Honegger, ne tarissait pas de fantasmes évoquant les mythologies antiques, ait pu se trouver au contact des textes ou commentaires mythologiques alors si nombreux dans la presse occultiste et théosophique de l'époque. La *Société théosophique*, fondée en 1875, se donna pour but d'« encourager l'étude comparée des religions, des philosophies et des sciences », et elle se consacra surtout à une interprétation ésotérique des sagesses et mythologies antiques, en défendant l'idée que des vérités universelles se retrouveraient dans toutes les traditions du monde. Ce courant spirituel exerça très vite une profonde influence en Europe, et parmi ses membres éminents, on peut citer par exemple le poète W.B. Yeats dès 1887, ou en France l'astronome Camille Flammarion. Au début des années 1880, la duchesse de Pomar, « présidente de la Société théosophique d'Orient et d'Occident », finança la diffusion de cette doctrine sur le sol français, et fonda en 1886 la revue ésotérique chrétienne *L'Aurore du jour nouveau*[41]. Au début des années 1900, quantité de revues spirites et occultistes se trouvaient dans les kiosques à journaux, librairies et bibliothèques, en compagnie des publications de la *Société théosophique*, et « même un malade interné pouvait trouver une revue théosophique et y lire une interprétation occultiste des dernières recherches sur les papyrus magiques grecs[42] ». Or nous avons vu plus haut que l'un des auteurs les plus importants de ce courant, George Robert Stow Mead, avait justement publié le texte mithriaque sur lequel Jung appuie son raisonnement.

Certes, en Suisse, les sept premières loges de la *Société Théosophique* furent fondées en 1910, donc après l'analyse effectuée par Honegger[43], mais il faut se souvenir du fait que Schwyzer, le patient de ce dernier, avait été interné à Londres un an et demi avant son admission au Burghölzli le 7 octobre 1901, et qu'encore auparavant, il avait vécu à Paris[44]. Pourquoi Jung affirme-t-il donc qu'il n'avait jamais voyagé ?

40. Charachidzé 1968 : 686.
41. James 2008, 2 : 189.
42. Noll 1999 : 280.
43. Mayer 1993 : 103.
44. Shamdasani 2003 : 215.

On ignore si, du temps où il vivait à Londres et à Paris, Schwyzer s'était ou non intéressé par l'ésotérisme, mais il est certain que, bien avant son arrivée au Burghölzli, il avait largement eu l'occasion d'être en contact direct ou indirect avec les interprétations ésotériques à la mode. Jung s'est donc beaucoup avancé en affirmant qu'il était « hors de question » que Schwyzer ait pu avoir connaissance de textes grecs antiques. Si, contrairement à ce qu'affirmait Jung avec beaucoup trop d'assurance, on retrouve ici la quasi-impossibilité de prouver l'absence de cryptomnésie, un argument plaide très fortement en faveur de son existence dans le cas présent. On se souvient de l'affirmation de Jung selon laquelle « aucune peinture » médiévale de l'Annonciation semblable à celle qu'il évoque « ne se trouve dans la galerie publique des beaux-arts de Zürich », ville natale de Schwyzer, et que donc ce dernier n'aurait pas pu avoir connaissance de l'image du « tube » spirituel descendant du ciel (et interprété par Jung comme phallus solaire). Pourtant, le Musée national suisse de Zürich expose un *antependium* (c'est-à-dire un devant d'autel) du xve siècle qui représente au centre le Christ sur la croix, à droite le Christ ressuscité, et à gauche une Annonciation exactement de ce type : Dieu y apparaît dans un trou du ciel, tenant ce qui peut apparaître comme un « tube » descendant obliquement jusqu'à Marie et à l'extrémité duquel se trouve la colombe[45]. Or, comble de malchance pour la théorie acrobatiquement échafaudée par Jung, il se trouve que Schwyzer a déclaré avoir été employé justement dans ce musée[46] ! Il avait donc forcément vu cette image, et l'argument de Jung est sans valeur.

La dernière mention du cas Schwyzer par Jung date de 1959, quand il y est revenu à l'occasion d'un entretien télévisé conduit pour le programme *Face to Face* (« face à face ») de la BBC. Comme le

45. L'Annonciation. Laine tissée. Datation : avant 1474. Provenance : Rheinau (ZH), église du couvent. Dimensions: hauteur 48 cm, largeur 220 cm. *Textilkatalog*, Nummer 7 Musée national Suisse, inventaire DEP-2389. Image disponbible sur le site du musée à cette adresse : http://webcollection.landesmuseen.ch/fr/php/zusatzbild.php?bild=COL-2520.jpg&breite=466&hoehe=699&bestellbar=1/

46. McGuire 1977 : 1063, n. 21. Cette information confirme l'intuition de Don McGowan qui pensait que le motif du « Tube de l'Annonciation » était trop répandu dans la peinture médiévale et de la Renaissance pour qu'on puisse éliminer *a priori*, comme le faisait Jung, la possibilité que le patient aurait pu en avoir connaissance (McGowan 1994 : 67).

journaliste John Freeman lui demandait s'il pouvait évoquer un point crucial dans le cheminement de sa pensée, Jung répondit sans hésiter :

> « Oh oui, j'ai eu bon nombre d'expériences de ce genre, et je suis même allé [en 1912] à Washington pour étudier les Noirs à la clinique psychiatrique [St-Elizabeth] pour chercher à savoir s'ils avaient le même type de rêves que nous, et ces expériences, parmi d'autres, m'ont conduit à l'hypothèse qu'il existe une strate impersonnelle dans notre Psychè, dont je peux vous donner un exemple. Nous avions au pavillon un patient tranquille, mais complètement dissocié, un schizophrène, et il resta à la clinique ou au pavillon pendant vingt ans. En fait, il était venu à la clinique alors qu'il était jeune homme, un petit employé sans éducation particulière, et une fois il vint dans le pavillon, manifestement excité, m'appela, me prit par le revers de mon manteau et me conduisit à la fenêtre, puis dit : "Docteur ! Maintenant ! Maintenant vous allez voir. Regardez maintenant. Regardez le soleil et voyez comme il bouge. Vous voyez, vous devez bouger la tête vous aussi, comme ceci, et alors vous verrez le phallus du soleil, et vous savez, c'est l'origine du vent. Et vous voyez, maintenant le soleil bouge en même temps que votre tête, d'un côté sur l'autre !" Bien sûr, je n'y compris rien. Je pensai : "oh, il est fou, c'est tout". Mais ce cas resta dans mon esprit et, quatre ans plus tard, je tombai sur un article rédigé par l'historien allemand Dieterich, qui s'était occupé de ce qui était considéré comme une liturgie mithriaque, une partie du grand papyrus magique de Paris. Et là, il édita une partie de ladite liturgie mithriaque, qui disait précisément : "Après la seconde prière vous verrez le disque du soleil se déployer, et vous verrez en pendre un tube à l'origine du vent, et quand vous bougerez votre visage vers les régions de l'est il bougera dans cette direction, et si vous bougez votre visage vers les régions de l'ouest, il vous suivra." Je compris instantanément – "Maintenant, ça y est ! C'est la vision de mon patient !"[47] »

À l'écoute, pour les spectateurs de la BBC, cela dut paraître fort convaincant, mais il faut bien admettre que ça l'est beaucoup moins lorsque l'on compare ce que Jung présente là de la liturgie mithriaque avec le texte original qu'il avait autrefois rapporté d'après Dieterich. Car voici ce que dit en réalité le passage réellement traduit et publié par Dieterich, cité ici en suivant au plus près l'édition de 1910 que Jung dit avoir consultée :

> « Tu regarderas chaque jour et chaque heure l'ordre divin, les dieux du jour montant au ciel et les autres descendant ; et le passage des dieux visibles apparaîtra à travers le soleil, le dieu

47. McGuire & Hull 1977 : 434.

> mon père ; de la même façon sera visible le prétendu tube, source du vent dominant. Alors tu verras comme un tube pendre du disque solaire, et en fait vers la région de l'ouest c'est comme un vent d'est infini ; quand l'autre prévaut vers la région de l'est, de même tu verras la vision tourner dans cette direction. Mais tu verras comment les dieux te regardent dans les yeux et s'approchent jusqu'à toi[48]. »

Ce texte obscur, extrait d'un papyrus contenant bon nombre de formules magiques absconses, est particulièrement difficile à traduire. Les lignes 545-555 correspondant à ce passage décrivent la première des sept étapes de l'ascension extatique de l'âme, au cours de laquelle elle rencontre les quatre éléments. Voici comment elles ont été récemment retraduites, à partir du texte grec original, par Marvin W. Meyer, spécialiste des écrits gnostiques et des anciens textes magiques chrétiens :

> « Le cours des dieux visibles apparaîtra au travers du disque de dieu, mon père ; et de la même façon fera ledit "tube" à l'origine du vent dominant. Car tu le verras comme un tube pendant du disque solaire. Tu verras l'écoulement partant de cet objet vers les régions occidentales, sans limites comme un vent d'est s'il est assigné aux régions orientales – et l'autre (c'est-à-dire le vent d'ouest) semblablement vers ses propres régions. Et tu verras les dieux te regarder intensément et se précipiter vers toi[49]. »

À la lecture des diverses traductions de ce passage des plus énigmatiques, il est évident qu'au fur et à mesure des versions qu'il a contées au fil du temps, Jung a peaufiné son histoire, introduisant diverses modifications destinées à la rendre plus impressionnante et à justifier son eurêka final. Néanmoins, en écoutant le récit de Jung, John Freeman semble avoir immédiatement songé à un cas de cryptomnésie, puisqu'il demanda à son interlocuteur comment il pouvait être certain que le patient n'était pas en train de se souvenir inconsciemment de quelque chose qui lui aurait été jadis raconté. Réponse de Jung :

> « Oh non. C'est tout à fait hors de question, parce que cela n'était pas connu. Cela se trouvait dans un papyrus magique à

48. Dieterich 1910 : 7. L'édition de 1903 donnait exactement le même texte à la même page, voir Dieterich 1903 : 7.

49. Meyer 2006 : 184-185.

> Paris, et ce n'était même pas publié. Ce ne fut publié que quatre ans plus tard, après que je l'aie observé chez mon patient[50]. »

Nous avons vu que cet argument, le plus fort que Jung ait jamais pu exposer en faveur de son interprétation, est invalidé trois fois : d'abord par le fait qu'en réalité ledit texte avait déjà été publié depuis trois ans à la date de 1906 que Jung a toujours donnée pour cette observation, ensuite parce que Creuzer avait déjà évoqué le *Sonnenphallus* dès 1811, et enfin parce qu'avant son internement le patient de Jung avait travaillé dans le Musée de Zürich qui conserve un tableau considéré par Jung comme un équivalent du prétendu archétype du phallus solaire. John Freeman, qui ignorait ces faits, se contenta de demander à Jung si cela lui semblait prouver l'existence d'un inconscient non personnel, question à laquelle son interlocuteur répondit simplement : « Oh, ce n'était pas une preuve à mes yeux, mais c'était un indice, et je me saisis de cet indice[51]. » Une telle position est étonnamment en retrait par rapport à celle où Jung, en 1931, présentait explicitement ce cas dans *Seelenprobleme des Gegenwart* (« Problèmes psychiques contemporains ») pour répondre à ceux de ses critiques qui lui avaient reproché de ne jamais fournir de preuves à ses affirmations. À l'évidence, si Jung a plusieurs fois répété l'exposé de ce cas au fil des ans, en 1912, en 1929, en 1931, en 1936 et encore en 1959, c'est bien parce qu'il le considérait comme étant le plus clair et le plus démonstratif :

> « Je ne mentionne pas ce cas pour prouver que cette vision est un archétype, mais seulement pour vous montrer ma méthode le plus simplement possible. Si l'on n'avait que des cas de ce genre, le travail d'investigation serait relativement facile, mais en réalité l'administration de la preuve est beaucoup plus compliquée[52]. »

L'analyse qui précède a pourtant montré que ce cas n'est aucunement convaincant, qu'il s'appuie sur un raisonnement nullement contraignant, que la possibilité de cryptomnésie ne peut en être exclue, et qu'on ne peut certainement pas considérer cette histoire comme « l'administration d'une preuve ». Richard Noll a suggéré que Jung avait été foncièrement malhonnête dans son utilisation de ce cas, et qu'il avait cherché à faire disparaître Honegger de l'histoire de la

---

50. McGuire & Hull 1977 : 435.
51. *Ibid* : 435.
52. Jung 1936 :51.

découverte des archétypes, pour s'en approprier toute la gloire[53]. À ce procès d'intention, le jungien Anthony Stevens a répondu en défendant le maître mordicus et en affirmant que de telles suppositions tenaient de la pure méchanceté[54]. Pour s'en tenir aux faits, il faut bien constater néanmoins qu'environ trois semaines après la mort de J.J. Honegger, Jung écrivait dans une lettre à Freud : « J'essaye d'entrer en possession de tout manuscrit [que Honegger] aurait pu laisser […] afin de sauver pour la science tout ce qui peut l'être[55]. » L'année suivante, il avoua qu'il avait récupéré les papiers de son ancien assistant : « ses recherches sont entre mes mains », écrira-t-il en effet, « et leur publication est en préparation[56] »… mais rien de tel n'a jamais été imprimé. Par contre, un changement de taille est intervenu. On se souvient que dans la première édition des *Wandlungen und Symbole der Libido*, Jung écrivait en 1911 :

> « Honegger a découvert l'hallucination suivante chez un malade mental (démence paranoïde) : le patient voit au soleil une soi-disant "queue qui se dresse" (c'est-à-dire comme un pénis en érection)[57]. »

La même mention se retrouve bien dans les rééditions de 1925 et 1938 du même livre[58], mais dans l'édition de 1952, au titre modifié, ce passage a été changé par Jung, qui y déclare désormais :

> « J'ai observé l'hallucination suivante chez un malade mental : le patient voit au soleil un *membrum erectum*[59]. »

Non seulement la « queue dressée » a disparu pour faire place à un phallus (mentionné en latin conformément à une pruderie médicale courante), mais il est indiscutable que Jung s'est approprié le travail de Honegger. De ce travail, tout ce qui reste de nos jours, c'est le « dossier Honegger » récupéré par Jung qui avait dit vouloir publier les travaux inédits de son assistant, et qui conserva ces papiers par-devers lui jusque dans les années 1930, avant de les confier à Carl Alfred Meier, qui avait l'intention d'écrire un livre sur le cas Schwyzer. Ce projet n'ayant pas abouti, Meier légua ces documents en 1981 à l'École polytechnique

53. Noll 1999 : 278-279.
54. Stevens 1997.
55. Lettre de Jung en date du 19 avril 1911 (McGuire 1977 : 416).
56. Jung 1912 : 184, n. 1.
57. Jung 1911 : 211.
58. Jung 1925 et Jung 1938b : 94.
59. Jung 1952 : 169.

fédérale de Zürich (*Eidgenössische Technische Hochschule*), et une copie faite à l'intention de William McGuire, directeur de publication des œuvres de Jung aux États-Unis, fut déposée à la bibliothèque du Congrès à Washington. Ce « dossier » disparate se compose à la fois de copies et de documents originaux laissés par Honegger, en particulier ses observations sur le cas Schwyzer, mais du fait de la difficulté à reconnaître les écritures, il est impossible de savoir s'il ne s'y mêle pas des notes dues à d'autres soignants – notamment Jung, dont on reconnaît pourtant bien la main çà et là[60]. Dans le texte original de sa conférence, tel qu'il est conservé dans ce dossier, Honegger rapporte que Schwyzer faisait des « expériences avec le soleil », imaginant pouvoir le modifier ou le faire bouger rien qu'en fermant son œil indemne et en fixant l'astre de son « œil cosmique » – ainsi que le patient appelait celui qui avait été blessé lors de sa tentative de suicide. Honegger mentionne aussi la fameuse « queue dressée » du soleil, ce qui, *a priori*, semble plutôt accréditer la thèse d'une véritable observation clinique par Honegger. Outre le texte de la conférence de Nuremberg, ce dossier contient également le brouillon de la thèse d'Honegger, mais tout l'ensemble est assez décevant, témoignant surtout de l'esprit dérangé, et même de la nette dégradation de la santé mentale de l'assistant de Jung à la fin de sa vie. En effet, selon Deirdre Bair, la biographe de Jung qui a consulté ces documents incohérents, le lecteur se perd « entre les délires du patient et les ruminations du médecin » au point que sur certaines feuilles « on peine à dire avec certitude où s'arrête l'histoire du patient et où commencent les divagations du médecin[61] ». Consacrant de nombreuses pages à cet épisode, Deirdre Bair ajoute que les délires de Schwyzer semblent avoir été interprétés par Honegger « comme si c'étaient les siens », et que l'analyste, lui-même malade et chez qui Jung avait diagnostiqué une démence précoce dès le 21 juin 1909[62], « semble avoir fait une confusion entre l'histoire de son patient et la sienne[63] » ! Ailleurs, elle écrit à propos des manuscrits de Honegger : « il règne toutefois une telle confusion autour du narrateur, qui passe de la

---

60. Selon Deirdre Bair, qui a eu accès à ces documents (Bair 2007 : 287). La difficulté est accrue du fait que Jung et Honegger avaient presque la même écriture, au point que Carl Alfred Meier, qui fut en possession du « Dossier Honegger », ne pouvait pas toujours les distinguer (*Ibid.* : 1270, n. 10).

61. *Ibid.* : 290.

62. Lettre de Jung à Freud, 21 juin 1909 (McGuire 1977 : 115).

63. Bair 2007 : 290.

première à la troisième personne […] que dans bien des cas j'hésite à dire de qui il s'agit, du médecin ou du patient[64]. » Ce jeu de rôles interchangeables n'est pas vraiment pour contredire Herman Nunberg qui, on s'en souvient, écrivit dans ses souvenirs que le fantasme du phallus solaire venait en réalité de l'analyste, et non du patient. Les opinions divergent à ce propos en fonction des sentiments positifs ou négatifs des auteurs envers Jung[65], mais rétrospectivement, tout ce qu'il est permis d'affirmer désormais, c'est qu'il est impossible de trancher.

Dans sa réponse aux insinuations de Richard Noll sur la malhonnêteté de Jung vis-à-vis de son assistant, Anthony Stevens – qui estime que le livre de Noll relève de la « vendetta personnelle » – affirme que, même si le cas Schwyzer devait être oublié, cela n'aurait aucune incidence sur la validité de la théorie des archétypes :

> « Que Jung ait exagéré le caractère improbable d'un patient du Burghölzli connaissant un culte mithriaque célébrant le soleil phallique ne représente probablement rien d'autre qu'une tendance humaine vénale et naturelle à améliorer une bonne histoire. Mais la théorie des archétypes jungiens agissant par l'inconscient collectif ne dépend aucunement de sa véracité. Tout comme J.J. Honegger, l'homme au phallus solaire disparaîtra de l'Histoire, mais la théorie des archétypes survivra aussi longtemps qu'elle conservera son pouvoir explicatif et descriptif[66]. »

Curieuse conception que celle qui fait dépendre la validité d'une théorie de « son pouvoir explicatif et descriptif », alors que son application à un cas jugé particulièrement exemplaire par son inventeur est manifestement fausse, tant au stade de la description qu'à celui de l'explication. Il apparaît au contraire que si c'est là tout ce que Jung a pu trouver pour tenter de convaincre les personnes refusant d'adopter ses vues, alors il faut bien admettre que cette tentative de démonstration se solde par un irrémédiable échec.

---

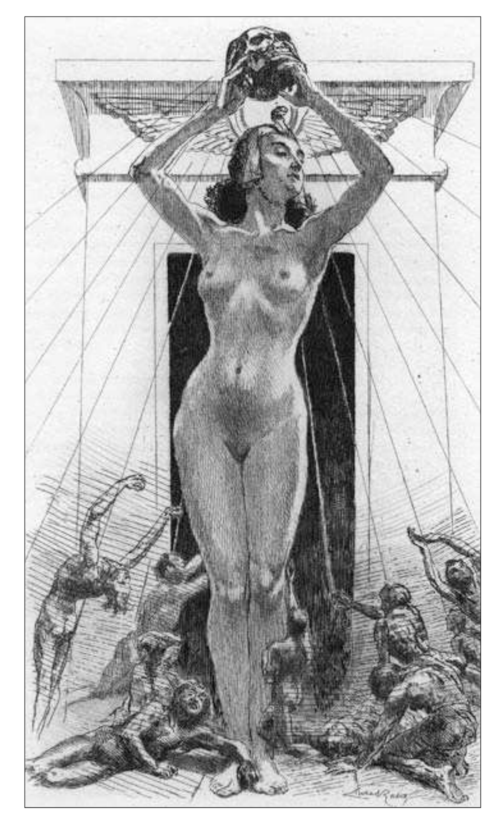
64. *Ibid.* : 1064, n. 30.

65. Pour des exemples d'opinions opposées, voir Noll 1992, Mogenson 1994, Smith 1995, Noll 1999…

66. Stevens 1997.



Planche du *Mutus Liber* publié à La Rochelle par Jacob Sault (1677), et dont Jung avait un exemplaire dans sa bibliothèque.



Antinéa. Illustration de Lobel-Riche pour *L'Atlantide* de Pierre Benoit. Jung voyait en Antinéa une parfaite image de l'*anima*.

Chapitre 12

She et Antinéa : filles de l'archétype ?

« *Ach, du warst in abgelebten Zeiten*
Meine Schwester oder meine Frau. »
« Ah, tu fus, dans des temps révolus,
Ma sœur ou ma femme.»
(Gœthe)

Supposons un instant que l'histoire du phallus solaire producteur de vent soit parfaitement établie, et qu'elle ne puisse faire l'objet d'aucun soupçon. Faudrait-il pour autant conclure avec Jung que ce cas prouverait « la reviviscence de la possibilité d'idées ayant toujours existé, qui peuvent se trouver de nouveau dans les esprits les plus divers et à toutes les époques, et qu'on ne peut donc confondre avec des idées héritées[1] » ? Conclure ainsi à l'universalité et à l'intemporalité de cette image du phallus solaire produisant le vent – donc l'assimiler à un archétype – ne pourrait se faire que s'il était effectivement possible de la retrouver partout, et toujours, ce qui n'est manifestement pas le cas. Prétendre le contraire serait simplement oublier les milliers de mythologies qui, bien que parfaitement attestées de par le monde à différentes époques, n'exposent rien de tel. Les mythes parlant du vent ne sont pas si fréquents, ni ne sont très répandus, et ils lui donnent bien d'autres origines. Dans les mythologies, cet élément peut naître d'un gouffre, d'une grotte, d'un récipient ou d'un pays particulier, il peut être créé par un dieu ou un héros, provenir du mouvement des branches de l'arbre ou des ailes de l'oiseau cosmique, ou encore résulter d'une métamorphose, mais un tour du monde des mythes d'origine du vent[2] n'a permis de rencontrer qu'une seule fois son association directe avec le soleil. En Polynésie, où le vent est réputé naître par filiation – étant par exemple fils du couple formé par Ciel et Terre –, on contait en effet à Tahiti que le soleil donna

1. Jung 1931c : 150.
2. Le Quellec 2001.

naissance à Maoa'e-ra'i-aneane, « Alizé du nord-est au ciel clair », qui à son tour donna naissance à tous les autres vents[3]. Mais ce récit est bien différent de celui qu'utilise Jung : les vents y sont procréés une fois pour toutes et non produits à chaque fois qu'ils surgissent, et il n'y est aucunement question de tube ou de phallus.

Même si le fantasme du patient du Burghölzli avait été, comme le prétend Jung, « mot pour mot » semblable au texte grec antique – ce qui n'est pas le cas – en conclure à l'existence d'un archétype, comme il le fait, imposerait de le découvrir en mille autres cultures, en tous lieux du globe, à diverses époques. Non seulement ce n'est pas du tout ce qu'on observe, mais, comme pratiquement toujours dans les argumentaires que présentent ceux qui croient aux archétypes en se contentant d'exhiber une brève liste d'exemple, l'Australie et ses centaines de peuples différents est complètement oubliée. L'Australie… mais aussi l'Amérique et sa myriade de cultures amérindiennes. L'Australie et l'Amérique… mais aussi la Polynésie, mais aussi la Nouvelle-Guinée, mais aussi l'Afrique offrant, elle encore, des milliers de cultures différentes ! Même après 1925-1926, dates de son voyage en Afrique de l'Est, Jung continuera toute sa vie d'oublier ce continent et, pour vérifier l'universalité prétendue de ses archétypes, il ne cherchera jamais à utiliser les données ethnographiques en provenant.

Pourtant, son voyage africain n'est pas sans avoir indirectement influé sur la réflexion de Jung. Le but de l'expédition qu'il conduisit en Afrique de l'Est était en effet le mont Elgon, où il se rendait pour étudier la psychologie de ses habitants, les Elgonyi, choix qui lui avait manifestement été dicté par la lecture des romans de Henry Rider Haggard, en particulier *She* et *Les Mines du roi Salomon*, dans lequel les héros découvrent les trésors du monarque biblique dans une grotte africaine antique. L'inspiration du second de ces livres provenait des récits de l'explorateur écossais Joseph Thomson qui, après avoir exploré les grottes du mont Elgon en 1883, estima qu'elles devaient être artificielles, s'interrogea sur leur origine, et parvint à la conclusion suivante :

> « Tout bien considéré, voici ma conclusion : à une époque déjà lointaine, quelque race très puissante, très avancée dans les arts et la civilisation, aura foré ces profondes galeries pour l'extraction de pierres fines ou de métaux précieux. Par malheur, quoique je n'aie pas eu un instant de doute au sujet d'une origine artificielle, l'idée de carrières ou de mines ne traversa pas mon

3. Berge 1951 : 78, Henry 1993 : 47.

esprit pendant que j'étais à l'Elgon ; en conséquence, je n'y cherchai nulle preuve de l'existence de gemmes ou de minerais rares. On me dira que les Égyptiens ne sont probablement pas venus si loin vers le sud ! Mais quelle autre race aurait pu tailler ces grottes si extraordinaires[4] ? »

Comme on le verra bientôt, la question des sources des romans de Haggard n'est pas indifférente à l'évaluation du rôle que fait jouer Jung à son œuvre dans l'élaboration de la théorie des archétypes, et il convient d'ores et déjà de rappeler que de nombreux éléments prouvent que la trame des *Mines du roi Salomon* est fortement démarquée des aventures bien réelles de Thomson, en particulier pour ce qui concerne les détails géographiques[5]. Un passage est particulièrement significatif : dans son récit de voyage, Thomson raconte que, se trouvant un jour entouré de guerriers Maasai animés d'intentions apparemment peu amicales, il se tira d'affaire grâce à ce stratagème :

« "Toi, là-bas ! […] approche ! je vais te sortir le nez et te le remettre ensuite ! Tu vois mes dents ? elles sont solides, n'est-ce pas ? (et je les frappe du nœud de mes phalanges) ; pas de fraude, hein ! attends que j'aie tourné la tête ! – Regarde ! elles n'y sont plus !" Toute l'assistance recule épouvantée. Je les rassure, me retourne encore ; en un clin d'œil j'ai remis tout en ordre, et, m'inclinant avec grâce devant mes spectateurs pétrifiés de surprise, je tape de nouveau sur mes incisives. Ai-je besoin d'avouer, cher lecteur, – prière de ne point l'ébruiter –, que je possède une couple de dents artificielles qui m'ont valu bien au-delà de leur pesant d'or ? Et ces braves Massaï, n'ayant pas le moindre doute que je n'en pusse faire autant de leur nez ou de leurs yeux, reconnaissent que nul de leurs sorciers n'oserait entrer en lutte avec le "lybon n'ebor", le grand magicien blanc[6]. »

Or, seulement neuf mois après la parution du livre de Thomson, Haggard a replacé cet incident dans son roman, au moment où les trois héros explorateurs rencontrent pour la première fois les guerriers Kukuana :

« "– Que dit ce mendiant ?" demanda Good. "Il dit qu'on va nous tordre le cou", répondis-je sombrement. "Oh, Seigneur", grommela Good, et comme il en avait l'habitude quand il était embarrassé, il saisit son dentier, en sortit la partie supérieure et

4. Wundt 1900. Pour la traduction française: Thomson 2004 : 339. Voir aussi Thomson 1833 : 358.

5. Best 1979 : chap.1.

6. Thomson 1833 : 228-231.

> le remit dans sa bouche avec un bruit sec. Ce fut un geste des plus heureux, car dès la seconde suivante la foule très digne des Kukuana se mit à pousser un cri d'horreur et bondit de quelques mètres en arrière[7]. »

En 1925, Jung, alors âgé de cinquante ans, donna le premier de ses séminaires en anglais afin de diffuser ses idées dans le monde anglo-saxon, et ses vingt-sept auditeurs étaient en majorité des Anglais et des Américains. L'une des Anglaises, Joan Corrie, publia deux ans plus tard un petit ABC de la psychologie jungienne[8] : ce fut le premier ouvrage vulgarisant ce sujet auprès du grand public et il comprend des diagrammes explicatifs directement issus du séminaire de 1925. Deux analystes jungiennes faisaient également partie du groupe : Emma Jung, l'épouse de Carl Gustav, et Tina Keller qui était en analyse avec lui et qui partit ultérieurement exercer en Californie[9]. Une autre analyste, l'Américaine Elida Evans, avait publié cinq ans auparavant un livre sur la psychologie de l'enfant utilisant les thèses jungiennes et bénéficiant d'une préface du maître[10]. Trois Anglaises, Esther Harding, Eleanor Bertine et Kristine Mann, pratiquaient la médecine. L'écrivain américain Charles Robert Aldrich aidait Jung en révisant ses textes en anglais, et publiera un essai (*The Primitive Mind and Modern Civilization*) très imprégné des thèses de Jung et bénéficiant à la fois d'une préface de ce dernier et d'une introduction de l'ethnologue Bronisław Malinowski[11]. Un autre Américain du groupe était le poète et critique littéraire Leonard Bacon, en cours d'analyse avec Jung, et qui obtiendra le prix Pulitzer en 1940. Elizabeth Shepley Sergeant, journaliste et critique littéraire américaine en analyse avec Jung, s'y trouvait elle aussi, qui publiera un élogieux portrait de son analyste en 1931[12]. L'anthropologue américain Paul Radin figurait également dans l'assistance. Bien qu'il ne soit jamais vraiment devenu jungien, Radin cosignera avec Jung et l'helléniste Károly Kerényi un livre consacré au mythème du décepteur, ouvrage qui connut un grand succès et qui est sans cesse réédité depuis[13]. Il fera également des conférences au Cercle d'Eranos (tout

7. Haggard 1885.
8. Corrie 1927.
9. Swan 2006, Cambray 2006.
10. Evans 1920.
11. Aldrich 1931 et voir plus haut, chap. 9.
12. Sergeant 1993.
13. Radin, Kerényi, & Jung 1956.

comme Jung et Kerényi) et ses conseils seront très écoutés de la fondation Bollingen explicitement créée en 1940 pour diffuser les travaux de Jung dans le monde anglo-saxon, et portant le nom de la localité où Jung avait construit sa tour.

Au tout début de cette même année 1925, Jung avait voyagé dans le Sud-Ouest des États-Unis avec Jaime de Angulo, anthropologue ami de Paul Radin qui lui fit alors connaître les travaux de ce dernier sur la religion des Amérindiens. L'épouse de Jaime, Cary, avait quitté son mari en 1921 pour venir s'établir en Suisse, où elle devint l'élève de Jung. Elle assista aux séminaires de 1923 et 1925, et mit au net les notes ayant servi à la publication du second de ces cours. L'année précédente, elle avait traduit de l'allemand, à la demande de Jung, l'édition du I King publiée en 1924 par le sinologue Richard Wilhelm[14] : ce travail fut édité par la fondation Bollingen avec une préface de Jung[15], et il a connu depuis de très nombreuses réimpressions. Cary épousa l'assistant de Jung, l'analyste britannique Helton Godwin Baynes qui, en 1923, avait traduit en anglais le livre de Jung sur *Les Types psychologiques*[16] et qui sera à l'origine de la vocation de Joseph Henderson, mort en 2007 à l'âge de 104 ans en étant considéré comme le plus grand analyste jungien d'Amérique. Le couple Baynes traduira bientôt deux autres livres du maître, les *Contributions à la psychologie analytique*[17] et les *Essais de psychologie analytique*[18]. Après avoir divorcé de Baynes, Cary traduisit en anglais *Le Secret de la Fleur d'Or*, d'après la traduction allemande du *Tai yi jin hua zong zhi* réalisée par Richard Wilhelm, cette fois avec un commentaire de Jung[19]. Elle traduisit encore, en collaboration avec W.S. Dell, un autre livre de Jung, *Modern Man in Search of a Soul*[20], et contribua fortement à l'organisation des rencontres du Cercle d'Eranos. Elle rentra ensuite aux États-Unis, et c'est dans sa maison de Washington (Connecticut) que Paul et Mary Mellon, dont elle avait fait la connaissance à Ascona, créèrent la première version de la Bollingen Foundation. Cary était membre du bureau de ladite fondation, et sa fille Ximena de Angulo y travaillait comme éditeur.

14. Wilhelm 1924.
15. Wilhelm 1950.
16. Jung 1923.
17. Jung 1928a.
18. Jung 1928b.
19. Wilhelm 1931.
20. Jung 1933b.

C'est dans la série de publications produites par cette fondation que fut publiée en 1950 sa traduction du *I King* de Richard Wilhelm[21], et en 1960 une série de huit études sur ce même livre[22], dont l'auteur était Hellmut Wilhelm, fils de Richard.

De ce qui précède, il ressort que la plupart des participants à ce séminaire formaient un réseau qui avait déjà fortement contribué à la renommée de Jung, ou n'allait pas tarder à le faire. Helton Godwin Baynes, membre éminent de ce groupe, avait été analysé par le maître, et en cette même année 1925, juste quelques mois après la tenue du séminaire, il accompagna son analyste au Kenya, en compagnie de George Beckwith, un Américain lui aussi en analyse par Jung, et d'une Anglaise, Ruth Bailey[23]. La proximité des deux événements – le séminaire et ce voyage –, laisse penser que la motivation du second a fort probablement trouvé son origine dans le premier. En effet, nous avons vu que la destination finale de ce séjour était le mont Elgon et ses grottes, alors que c'est justement ce lieu qui avait inspiré Rider Haggard, via les récits d'exploration de Joseph Thomson, pour écrire *She* et *Les mines du roi Salomon*, l'un des objets de ce séminaire. On ne pourrait imaginer meilleur but pour des voyageurs rêvant de s'enfoncer au cœur de l'Afrique afin d'y rencontrer l'*anima*.

Le séminaire de 1925 avait été en grande partie consacré à l'étude de trois romans dont, justement, *She* de Rider Haggard. Et voici que, quelques mois plus tard, son voyage au mont Elgon allait permettre à Jung de partir à la recherche de véritables cavernes, dans ce continent africain où il pensait pouvoir découvrir l'existence concrète d'une psychè archaïque. On imagine sans peine quelle dut être, à cette idée, l'excitation de celui qui, sa vie durant, demeura, comme on l'a vu, hanté par le rêve d'une grotte cachée sous les caves de la maison de l'esprit. Il est du reste probable que l'idée du voyage qu'il avait accompli cinq ans auparavant en Algérie lui avait également été inspirée par une de ses lectures : celle de *L'Atlantide* de Pierre Benoit – autre histoire d'un monde souterrain antique, caché, mais toujours actif – qui venait de paraître et qu'il avait dans sa bibliothèque.

Jung semble avoir été fasciné par le personnage de *She*, héroïne de l'un des livres les plus connus de sir Henry Rider Haggard, qui

21. Wilhelm 1950.

22. Wilhelm 1960.

23. William McGuire, Introduction à Jung 1989 : viii.

fut publié en 1886 et connut un immense succès[24]. Le romancier y conte les aventures d'un professeur de linguistique de Cambridge, Horace Holly, et de son fils adoptif Leo Vincey, qui découvrent en Afrique un royaume inconnu sur lequel règne Ayesha, une femme exceptionnellement belle qui a trouvé le moyen d'acquérir l'immortalité en se baignant dans une colonne de feu. À la fois désirable, toute-puissante et terrible, elle attend depuis deux mille ans la réincarnation de son amant Kallikrates, qu'elle a tué jadis par jalousie, et croit la trouver en Leo Vincey, le fils adoptif du professeur. Freud, qui avait remarqué cet ouvrage, le mentionne dès 1899 dans sa *Traumdeutung*[25] et le considère comme « un livre étrange, mais plein de sens caché », traitant de « l'éternel féminin » et de « l'immortalité de nos émotions[26] ».

Le 25 juin 1925, Jung avait proposé aux participants à son séminaire d'analyser trois livres qu'il présenta comme ayant été rédigés sur le thème de l'anima : *She* de Rider Haggard, *L'Atlantide* de Pierre Benoit, et *Le visage vert*, de Gustav Meyrink[27]. Les quinze auditeurs devaient se répartir en trois groupes consacrés chacun à l'étude d'un de ces ouvrages dans le but d'en produire un résumé à l'intention des deux autres groupes, puis d'en présenter les ressorts psychologiques. Les membres du séminaire ayant suggéré à Jung que l'un des livres pourrait plutôt concerner l'*animus*, le maître fit remplacer celui de Meyrink par *The Evil Vineyard*, de Marie Hay[28]. La séance consacrée à l'analyse de *She* et de *L'Atlantide* eut lieu le 6 juillet suivant.

Rappelons que c'est en 1919 que parut *L'Atlantide* de Pierre Benoit (1886-1962), qui reçut le Grand Prix du Roman de l'Académie française, et dont la trame est très simple : les Atlantes survivent dans une cité souterraine du Sahara central, dirigés par une reine blanche dominatrice, misanthrope et séductrice, et ils ont hérité du prodigieux savoir des Égyptiens antiques. Deux militaires tombent par hasard sur

24. Haggard 1886.

25. Freud 1967.

26. *Ibid.* : 359.

27. Gustav Meyrink (1868-1932) est un écrivain autrichien auteur de nouvelles d'inspiration ésotérique ou alchimique et de cinq romans fantastiques, dont *Le Visage vert* (Meyrink 1917).

28. Avant de publier ce roman (Hay 1923), l 'Anglaise Agnès Blanche Marie Hay, née en 1873, avait écrit des biographies (du poète suisse Gottfried Keller, de la « Pompadour allemande » Wilhelmine von Grävenitz, de Diane de Poitiers…).

ce royaume, sont contraints d'y vivre un certain temps, victimes des manigances de la reine, et finalement un seul d'entre eux en réchappe[29].

Henry Rider Haggard se plaignit auprès de l'Académie française, accusant l'auteur de *L'Atlantide* d'avoir plagié son roman *She*, et Benoit s'en défendit dans un article expliquant que la genèse de son livre n'était due qu'à des circonstances autobiographiques, puisqu'il était le fils du colonel Gabriel Benoit qui fut en poste au Maghreb :

> « De 1892 à 1907, j'ai vécu en Tunisie et en Algérie. Dès mon enfance, j'ai entendu parler des Touaregs, et mon imagination a été excitée par certaines sombres histoires, celle notamment d'une mission exécutée dans le Centre africain par deux Français dont un seul était revenu sans qu'on n'ait jamais pu savoir comment avait péri son compagnon. Telle est l'idée qui est à la base de l'Atlantide, il n'y en a pas d'autres[30]. »

Quant à l'accusation de plagiat, elle fut vite expédiée :

> « La seule réponse qui convienne est une réponse de fait : j'ignore l'anglais. *She* n'est pas traduit en français. Je ne connais pas *She*[31]. »

C'est chronologiquement exact, car la première traduction française du livre de Haggard, réalisée par Jacques Hillemarcher, ne parut qu'en 1920, sous le titre *Elle*[32]. Une polémique s'éleva pourtant, et plusieurs écrivains prirent la défense de Benoit, tel le royaliste Léon Daudet qui publia dans *L'Action Française* un article intitulé « D'une accusation de plagiat », dans lequel il conclut :

> « Celui qui porte l'accusation de plagiat – ce type est fréquent en littérature – est généralement un auteur qui pense qu'il n'a pas eu tout le succès, ou plus exactement la forme de succès, auquel et à laquelle il suppose qu'il avait droit. J'ai connu ainsi de braves et mêmes gentils confrères qui passaient leur temps à chercher, ici et là, des traces, évidentes pour eux, d'une influence imaginaire, et qui croyaient, de bonne foi qu'ils étaient les pères véritables d'une idée ou d'un type mis à la mode par un prétendu "imitateur". Ce qui me fait supposer que l'honorable Ridder [sic] Haggard appartiendrait peut-être à cette catégorie, c'est sa plainte, désuète et falote, adressée à l'Académie française[33]. »

29. Benoit 1919.
30. Benoit 1920.
31. *Ibid.*
32. Haggard 1920.
33. Daudet 1920.

D'autres voulurent retourner l'accusation en essayant de démontrer qu'en réalité Henry Rider Haggard aurait lui-même pillé des auteurs français du XVIIe siècle, par exemple Gabriel de Foigny et ses *Aventures de Jacques Sadeur*, publiées en 1676[34], ou du XIXe, comme Louis Boussenard et ses *Aventures périlleuses de trois Français au Pays des Diamants*[35], parues en 1884. L'argumentaire de S. Étienne, qui défendit cette thèse absurde, était tellement tiré par les cheveux qu'il ne convainquit personne[36].

Valery Larbaud donna lui aussi son avis sur cette question, dans un texte adressé à André Gide et où il affirme que « c'est à une coïncidence fortuite qu'est due la ressemblance indéniable qui existe entre le sujet du roman de Sir Rider Haggard et le sujet de L'Atlantide ». Aux yeux de Larbaud, les similitudes entre les deux romans relèvent tout simplement du domaine commun à ce type de livres, car ils sortent tout droit « du magasin d'accessoires du genre Roman d'Aventures[37] ».

Si plus aucun analyste ne peut sérieusement considérer que le livre de Benoit aurait pu être un pur plagiat de *She*[38], replacer ces deux romans dans le contexte général des récits du genre dit « de monde perdu » conduit à minimiser l'originalité dont Benoit fut à tort crédité en France, et qui lui a valu tant d'éloges. On peut accepter l'affirmation de Valery Larbaud selon laquelle les ressemblances entre *She* et *L'Atlantide* seraient imputables au fait que tous deux sont des romans d'aventures, à condition de préciser que ces deux livres relèvent en réalité d'un genre très particulier de ce type de roman. En effet, le livre de Benoit, qui renoue avec le cliché du manuscrit parvenu miraculeusement entre les mains d'un éditeur[39], avait été précédé d'une longue série de romans du même genre, mais essentiellement publiés en anglais, et appartenant à un genre littéraire que ne lisaient manifestement pas les critiques français : celui des *Lost race tales* ou « récits de peuples perdus », dont Rider Haggard fut, sinon le fondateur, du moins le principal représentant. La critique désigne par ce nom de *Lost race tales*

---

34. de Foigny 1676.
35. Boussenard 1884.
36. Étienne 1921.
37. Larbaud 1920.
38. Foucrier 2004.
39. Cliché inauguré par Berington, repris par William Starbuck Mayo et Andrew Balfour, plusieurs fois utilisé par Henry Rider Haggard, puis par Stephanus Du Toit et Joseph Doke – entre autres auteurs de romans de « mondes perdus ».

un genre de récits de voyage au cours duquel le héros, arpentant un désert ou s'enfonçant dans la jungle africaine, affrontant mille dangers tout en déchiffrant au passage documents ou inscriptions énigmatiques, découvre par hasard une cité perdue sur laquelle règne une femme envoûtante – reine ou déesse à l'instar de She et d'Antinéa – généralement blanche et aux traits particulièrement fins, par opposition aux « races » locales, soumises, grossières et primitives, voire cannibales. Entre le milieu du XIXe siècle et les années 1940, plus d'un millier de romans en français et surtout en anglais ont été construits sur ce schème, véritable matrice littéraire dont le développement fut parallèle à l'expansion coloniale européenne, avec laquelle elle s'est éteinte. Le rapprochement entre la chronologie des grandes explorations, celle de l'avancement de la colonisation de l'Afrique par les Européens et celle des grandes découvertes archéologiques effectuées durant la même période montre combien le genre des récits de « mondes perdus » se développa en écho à l'esprit du temps, et il est parfaitement compréhensible que ce type de livre ait perdu tout intérêt après la grande aventure de l'exploration, et plus encore après la décolonisation[40].

Pour en revenir aux romans choisis par Jung pour illustrer son séminaire, le Dr Esther Harding, porte-parole de l'un des groupes, exposa d'abord que dans *She*, Horace Holly semble incarner le côté conscient de Rider Haggard alors que Leo Vincey personnifierait son côté jeune. Le voyage d'exploration qu'ils accomplissent de concert représenterait alors une plongée de l'auteur dans son propre inconscient, jusqu'à ce qu'il découvre son *anima*, dont la figure est *She*. En commentaire à cet exposé, Jung décréta que

> « l'auteur avait évidemment eu une histoire d'amour qu'il n'a jamais complètement réglée de façon satisfaisante. Il resta avec le problème de She, et ce même problème le poursuivit dans la plupart de ses livres. Peut-être que cela lui était arrivé en Afrique […] Lui, comme Holly, n'avait probablement pas vu l'importance de son histoire d'amour, et lorsque ce genre de chose arrive, lorsqu'une personne vit une expérience émotionnelle et refuse de la considérer avec assez de sérieux, cela entraîne un empilement de matériaux dans l'inconscient. Ce fut évidemment le cas chez Haggard[41]. »

40. Sur quoi voir Deane 2008, et la démonstration détaillée dans Le Quellec 2010 : 146-159 et 174-179.

41. Jung 1989 : 138.

Il poursuivit ensuite l'analyse en stipulant que

> « si Rider Haggard n'avait pas voyagé dans des pays primitifs, l'inconscient collectif ne se serait pas activé de la façon particulière dont il l'a fait […] Son inconscient fut animé par le contact avec la vie primitive. Il est vraiment très intéressant d'observer sur les hommes civilisés qui en reviennent les effets de la vie dans des pays primitifs […] J'ai traité plusieurs cas d'hommes revenant des colonies après une longue cohabitation avec des femmes indigènes. Après une telle expérience, ils ne peuvent plus aimer de femmes européennes. Il manifestent toutes sortes de symptômes, des indigestions, etc., mais en réalité, ils ont été dissociés par les femmes indigènes […] C'est donc la raison du terrible surgissement de l'inconscient collectif chez Rider Haggard. Le fait que cela survienne par suite de son contact avec les primitifs complique le problème amoureux[42]. »

En conclusion, termina-t-il,

> « Haggard était un homme on ne peut plus "respectable" et son mariage fut on ne peut plus conventionnel, mais en lisant entre les lignes de *She* on voit que, selon toutes probabilités, il aimait une autre femme[43]. »

Concernant maintenant *L'Atlantide*, Jung attira l'attention de ses auditeurs sur les différences entre les personnages d'Antinéa et de She. Pour lui,

> « Antinéa a tout le charme d'une femme indigène, tout le pouvoir érotique et le caractère instinctuel qui correspond à une telle femme. Cela a disparu avec She, car She est déjà sous l'influence des choses. Mais nous devons nous souvenir du fait qu'Antinéa n'est pas une femme réelle, mais l'anima d'un Français, et nous retrouvons ici la différence typique entre les Français et les Anglo-Saxons. Si un seul livre peut éclairer cette différence, c'est bien celui-là[44]. »

Jung y insiste : la différence entre les deux personnages serait imputable… à la nationalité des auteurs :

> « Antinéa n'essaye pas de sortir, elle ne fait aucune tentative pour rejoindre le monde ou pour laisser le monde la rejoindre. "She" projette de dominer le monde […] C'est là une particularité des Anglo-Saxons, ce désir d'aller dans le monde et de le dominer. Il est très perceptible en Angleterre, et probablement

42. *Ibid.* : 139-140.
43. *Ibid.* : 141-142.
44. *Ibid.* : 154.

> que dans cinquante ans il le sera également en Amérique. Mais le point de vue des Français, c'est de rester là où ils sont. Les Français ne sont pas réellement intéressés par le fait de dominer le monde ; dominer l'Europe, c'est une posture apportée par Napoléon, qui n'était pas un vrai Français. Les Français s'intéressent à leur propre pays[45]. »

À la suite de ce séminaire de 1925, Jung est régulièrement revenu sur le roman de Haggard dans une dizaine de publications parues entre 1928 et 1961, le plus souvent pour comparer son héroïne, She, à Antinéa, celle du roman de Pierre Benoit. Dans l'index général des *Collected Works* de Jung, l'entrée Rider Haggard comprend plus d'une quarantaine de renvois corrélés aux noms de She et d'Ayesha. Citer ici les moindres mentions de ces noms par Jung ne serait guère utile, mais il convient néanmoins, avant tout commentaire, de reprendre, dans l'ordre chronologique, les plus importants de ces passages. Le premier se trouve dans un essai de 1928 intitulé *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (« Les Relations entre l'Ego et l'Inconscient »), où Jung s'exprime ainsi :

> « Il est probable que la plupart des hommes dénués de toute connaissance psychologique comprendront ce que Rider Haggard veut dire par "Elle-qui-doit-être-obéie", et qu'ils reconnaîtront aussi l'accord qui résonne en eux à la lecture de la description d'Antinéa par Benoit. De plus, ils reconnaissent immédiatement le type de femme qui incarne le mieux ce facteur mystérieux dont ils ont une vive prémonition. La vaste reconnaissance accordée à ce genre de livres montre qu'il doit exister une qualité supra-individuelle dans cette image de l'anima, quelque chose qui ne doive pas une simple et fugace existence à son caractère unique, mais qui est beaucoup plus caractéristique, avec des racines plongeant plus loin que dans les affections de surface que j'ai désignées. Tant Rider Haggard que Benoit donnent une indubitable expression à cette supposition dans le caractère historique de leurs personnages[46]. »

Plus loin dans le même recueil, Jung revient plus précisément sur la personnalité de She, qu'il qualifie de « personnalité-mana » – terme qu'il conviendra de commenter plus loin :

> « Ceux de mes lecteurs qui connaissent la description, par Rider Haggard, de "Elle-qui-doit-être-obéie" se souviendront sûrement de la puissance magique de cette personnalité. "Elle"

45. *Ibid.* : 156.
46. Jung 1928b : 119-120.

est une personnalité-mana, une créature pleine d'une certaine qualité occulte et enchanteresse (mana), douée d'un pouvoir et d'un savoir magiques. Toutes ces qualités trouvent naturellement leur source dans la projection naïve d'une connaissance de soi inconsciente et qui, exprimée en termes moins poétiques, donnerait à peu près ce qui suit : "Je reconnais qu'existe en moi un certain facteur psychique qui échappe à ma volonté consciente de la façon la plus incroyable. Il peut me mettre en tête des idées extraordinaires, provoquer en moi des humeurs et des émotions fâcheuses non désirées, me conduire à réaliser des actions étonnantes pour lesquelles je ne me reconnais aucune responsabilité, bouleverser mes relations avec les autres d'une façon extrêmement irritante, etc. Je me sens impuissant contre cette situation et, pire, je l'aime, de sorte que tout ce que je puis faire, c'est m'émerveiller[47]." »

En 1931, il estime dans « L'âme et la terre » que

« La caractéristique la plus frappante du type de l'anima, c'est que l'élément maternel manque totalement. Dans son aspect favorable, elle est la compagne et l'amie, mais dans son aspect défavorable elle est la courtisane. Ces types sont souvent décrits de façon très précise, avec toutes leurs qualités humaines et démoniaques, dans des romans fantastiques comme *She* et *Wisdom's Daughter* de Rider Haggard, *L'Atlantide* de Benoit[48]… ».

Les points de suspension laissent supposer que ces titres ne sont que les premiers d'une longue liste d'exemples possibles, mais à de rares exceptions près[49], Jung ne citera généralement que les deux mêmes romans de Rider Haggard et Pierre Benoit, qu'il convoque à nouveau dans trois autres passages de la même étude :

« Quand l'anima se projette, elle s'entoure immédiatement d'un sentiment historique particulier que Gœthe exprimait par ces mots : "En des temps depuis longtemps vécus, tu fus ma sœur ou mon épouse." Rider Haggard et Benoit doivent remonter à la Grèce et à l'Égypte pour exprimer ce sentiment historique insistant[50]. »

47. *Ibid.*

48. Jung 1931d ; trad. angl. p. 39.

49. Il mentionne ainsi, mais dans des contextes différents, un recueil poétique de Carl Spitteler (1845-1924): *Prometheus und Epimethus* et le roman *Imago* du même (Jung 1912: 164, n. 1 ; Jung & Hinkle 194 : 492, n. 6 ; Jung 1961 : 211).

50. Jung 1931d ; trad. angl. : p. 43. Les vers originaux de Gœthe (« *Ach, du warst in abgelebten Zeiten / Meine Schwester oder meine Frau* ») sont extraits du poème *Warum gabst du uns die tiefen Blicke* (« Pourquoi nous donnas-tu ce regard pénétrant »).

Plus loin :

> « Dans son activité consciente, l'homme prépare le futur et cherche à le créer, alors que c'est un trait spécifiquement féminin que de se creuser la tête sur des questions telles que de savoir qui était la grand-grand-tante de quelqu'un. C'est justement cette passion féminine pour les généalogies qui apparaît clairement chez Rider Haggard, associée au sentiment anglo-saxon, alors que chez Benoit la même chose est additionnée de chronique scandaleuse[51]. »

Et ici encore :

> « Même le sceptique et rationaliste Benoit écrit que ceux qui sont morts d'amour sont préservés pour toute l'éternité par une méthode de momification particulièrement efficace, sans oublier le complet mysticisme de Rider Haggard dans *Ayesha : le retour de She*, qui est un document psychologique de premier plan[52]. »

Dans le séminaire qu'il tient pendant l'année 1932, Jung donne de nouveau She, l'héroïne de Rider Haggard, comme exemple typique de l'*anima*, qu'il retrouve aussi – curieusement – en la notion indienne de *kuṇḍalinī*, terme sanscrit désignant une énergie supposée résider dans l'os sacrum et susceptible de monter le long de la colonne vertébrale :

> « Par exemple, quand un chevalier médiéval accomplissait des tâches merveilleuses, comme les travaux d'Hercule, quand il combattait des dragons et libérait des vierges, il ne le faisait que pour sa Dame – elle était Kundalini. Et quand Leo et Holly vont en Afrique à la recherche de She, et que She les pousse vers les plus incroyables aventures, c'est Kundalini[53]. »

En 1934 dans une conférence du Cercle d'Eranos sur « Les archétypes de l'inconscient collectif », Jung considère les romans de Rider Haggard et Pierre Benoit comme des « récits d'anima classiques » :

> « L'anima est conservatrice et se cramponne de la manière la plus exaspérante aux coutumes de l'humanité ancienne. Elle aime apparaître en habits historiques, avec une prédilection pour la Grèce et l'Égypte. Sous ce rapport, nous voudrions mentionner les récits d'anima classique de Rider Haggard et de Benoit[54]. »

51. *Ibid.*, trad. angl. : 43.
52. *Ibid.*; trad. angl. : p. 44.
53. Jung & Hinkle 1949 : 21.
54. Jung 1934b, trad. angl. Jung 1991a : 28.

> « La description que j'ai faite de l'anima jusqu'à présent n'est pas complète. Bien qu'elle puisse être la passion chaotique de vivre, quelque chose d'étrangement significatif s'attache à elle, un savoir secret ou une sagesse cachée, qui contraste de la façon la plus curieuse avec sa nature elfique irrationnelle. Ici, je voudrais me référer de nouveau aux auteurs déjà cités. Rider Haggard appelle She "Fille de la Sagesse" ; la reine de l'Atlantide de Benoit possède une excellente bibliothèque qui contient même un livre perdu de Platon[55]. »

Dans un article de 1936, il se réfère à cette conférence, dont il développe ainsi le propos :

> « Comme je l'ai fait remarquer ailleurs, l'anima n'a pas échappé à l'attention des poètes. Il en existe d'excellentes descriptions, qui nous exposent en même temps le contexte symbolique dans lequel l'archétype est usuellement compris. Je donne la première place aux romans de Rider Haggard *She*, *Le retour de She*, et *La Fille de la Sagesse*, ainsi qu'à *L'Atlantide* de Benoit. Benoit fut accusé d'avoir plagié Rider Haggard, car les deux récits sont étonnamment proches. Mais il semble qu'il ait été capable de se libérer de cette accusation[56]. »

La série des mentions de ces deux héroïnes dans l'ensemble de ses œuvres montre assez que, puisqu'il ne retenait pas plus l'hypothèse de la cryptomnésie que celle du plagiat, Jung voyait là un bel exemple d'archétype, et plus particulièrement de l'archétype de l'*anima*, ainsi qu'il le répète une fois de plus en 1939 dans un livre sur la psychologie de l'inconscient :

> « Maintenant, ce qui est remarquable, c'est que ces figures [de l'anima] montrent les plus frappantes connexions avec les formulations poétiques, religieuses ou mythologiques, bien que ces connexions ne soient aucunement factuelles. C'est-à-dire qu'elles sont des produits spontanés de l'analogie. Un cas de ce genre a même conduit à une accusation de plagiat : dans son livre *L'Atlantide*, l'écrivain français Benoit a donné une description du mythe classique de l'anima qui est un parallèle exact de She, l'héroïne de Rider Haggard. La poursuite judiciaire s'avéra non fondée ; Benoit n'avait jamais entendu parler de *She* (en dernière analyse, il aurait pu s'agir d'un cas d'illusion cryptomnésique, ce qui est une possibilité extrêmement difficile à réfuter)[57]. »

---

55. Jung 1934b, trad. angl. Jung 1991a : 30.

56. Jung 1936c. La traduction anglaise (Jung 1991a : 71) ici utilisée a été faite à partir d'une version révisée et enrichie de ce texte, publiée dans Jung 1954e.

57. Original anglais : Jung & Hinkle 1949 ; repris dans Jung 1968b : 285.

La même année, Jung mentionne une autre fois ses deux auteurs favoris, en leur faisant côtoyer Gœthe, en illustration de ce qu'il appelle le caractère « historique » de l'*anima* :

> « Rider Haggard, Benoit et Gœthe (dans *Faust*) ont tous souligné le caractère historique de l'anima[58]. »

L'année suivante voit Jung revenir sur ce sujet dans sa contribution à l'aspect psychologique de la figure de Koré. Cherchant toujours à expliciter la figure de l'*anima*, il expose en particulier que

> « Lorsqu'elle émerge avec quelque clarté, elle présente toujours une relation particulière au temps : en règle générale, elle est plus ou moins immortelle, car en dehors du temps. Les écrivains qui se sont essayés à décrire cette figure n'ont jamais manqué de souligner la particularité de l'anima sous ce rapport [de sa relation avec le temps]. Je voudrais renvoyer aux descriptions classiques dans *She* et *Le Retour de She* de Rider Haggard, dans *L'Atlantide* de Pierre Benoit, et surtout dans le roman du jeune auteur américain William M. Sloane, *To Walk the Night*. Dans ces récits, l'anima se trouve telle que nous la connaissons : hors du temps et par conséquent immensément vieille, ou bien elle appartient à un autre ordre de choses[59]. »

Il semble donc que pour Jung, toutes les occasions soient bonnes pour revenir sur ce sujet. Ainsi, dans un livre de 1946 portant sur la psychologie du transfert, il le développe une fois de plus dans une note infrapaginale particulièrement longue, à propos du caractère royal de l'*anima* :

> « Il peut être utile de rappeler que dans *She*, de Rider Haggard, se trouve une description de cette figure "royale". Leo Vincey, le héros, est jeune et beau, l'acmé de la perfection, un véritable Apollon. Près de lui se tient son gardien paternel, Holly, dont la ressemblance avec un babouin est décrite en grand détail, mais qui intérieurement est un modèle de sagesse et de rectitude morale. Même son nom fait allusion à la sainteté [« *holy* » en anglais]. En dépit de leur banalité, tant Léo que le dévot "babouin" présentent tous deux des qualités surhumaines (ensemble ils correspondent au *sol et umbra eius*). Le troisième personnage est le serviteur fidèle qui porte le nom significatif de

---

58. Original anglais: Jung & Hinkle 1949 ; repris dans Jung 1968b : 286 n. 14.

59. Jung & Kerényi 1941. Traduction anglaise utilisée ici : Jung 1991a : 199-200. William Sloane (1906-1974) est un éditeur et auteur de science-fiction américain qui n'a publié que deux romans: *To Walk the Night* (Sloane 1937) et *The Edge of the Running Water* (Sloane 1955).

> Job. Il joue le rôle du loyal compagnon à la longue endurance, qui doit subir à la fois la perfection surhumaine et la babouanité infrahumaine. Leo peut être regardé comme le dieu-soleil ; il part en quête de "Elle" qui "réside parmi les tombes", qui est réputée se régénérer en se baignant périodiquement dans un pilier de feu et tuer ses amants un par un – une caractéristique également imputée par Benoit à son "Atlantide". Elle joue le rôle de *Luna*, et particulièrement de la dangereuse lune nouvelle (c'est au *synodus du novilunium*, c'est-à-dire à la *coniunctio* du soleil et de la lune au moment de la nouvelle lune, que l'épouse tue son amant). Dans *Ayesha*, un autre roman de Haggard, l'histoire conduit finalement au *hieros gamos* mystique[60]. »

Jung délaisse ensuite ce sujet pendant plus d'une dizaine d'années – du moins dans ses écrits –, pour n'y revenir qu'en 1957, d'abord sous la forme d'une brève mention au cours d'un entretien filmé qu'il a tenu avec Richard Evans, professeur de psychologie à l'Université de Houston au Texas. À cette occasion, il souligne son propos en passant de l'anglais au français pour exprimer sa vision de l'anima :

> « Je ne sais pas si vous connaissez *She* de Rider Haggard, ou *L'Atlantide* de Benoit. Ce sont des types de l'anima, et l'on ne peut s'y tromper. C'est la *femme fatale* [expression dite en français][61]. »

Devant rédiger une préface au livre de son associée Cornelia Brunner, qui paraîtra en 1963, il s'acquitte de cette tâche en avril 1959, estimant que ledit ouvrage serait une sorte de prolongement de l'œuvre de Rider Haggard. Il est vrai que toute la première partie de ce livre concerne *She*, et tant ce roman que la vie de son auteur y sont relus en clé jungienne. La seconde partie se compose du recueil et de l'analyse de soixante-neuf rêves notés par un jeune médecin, et rappelant des éléments du livre. Jung y insiste :

> « L'auteur a bien fait de prendre un cas bien connu de l'histoire de la littérature en introduction à la réelle *pièce de résistance* [en français dans le texte] de son livre. Le cas est celui de Rider Haggard, qui était affligé d'un problème similaire. (On pourrait aussi mentionner Pierre Benoit et Gérard de Nerval). Rider Haggard est sans doute celui qui exposa classiquement le motif de l'anima, bien qu'il soit déjà apparu chez les humanistes de la Renaissance, par exemple sous les traits de la nymphe Polia dans

60. Jung 1946a, cité d'après la traduction en anglais publiée dans Jung 1954b : 220, n. 16.

61. Jung 1993 : 296.

l'*Hypnerotomachia* de Francesco Colonna, ou comme concept psychologique dans les écrits de Richard White of Basingstoke, ou encore sous forme de figure poétique parmi les "*fedeli d'amore*." C'est chez Rider Haggard que le motif de l'anima s'est développé dans sa forme la plus pure et la plus naïve. Fidèle à son nom [en anglais, l'un des sens de *rider* est "chevalier"], il resta son chevalier servant tout au long de sa vie littéraire et ne se lassa jamais de converser avec elle. Il était un parent spirituel de René d'Anjou, un troubadour des derniers jours ou un chevalier du Graal qui, d'une façon ou d'une autre, s'était égaré à l'époque victorienne, dont il était lui-même un des représentants les plus typiques. Que pouvait-il faire, sinon délayer cette étrange histoire des siècles passés, ressasser les figures de Simon le Mage et d'Hélène, de Zosime et de Théosèbe, sous la forme quelque peu regrettable d'un conte populaire ? La psychologie ne peut malheureusement tenir compte des impératifs esthétiques. L'importance et la grandeur d'un motif comme celui de l'anima n'a pas de rapport avec la forme dans laquelle il se présente. Si Rider Haggard utilise la forme modeste d'un conte, cela ne contredit pas la valeur psychologique de son contenu. Ceux qui cherchent une distraction ou un art supérieur pourront facilement trouver quelque chose de meilleur. Mais quiconque cherche à trouver un aperçu de sa propre anima trouvera dans *She* matière à réflexion, précisément à cause de la naïveté et de la simplicité de sa présentation, qui est entièrement démunie de toute intention "psychologique". L'œuvre littéraire de Rider Haggard forme une excellente introduction au propos réel de ce livre, en fournissant un riche matériel illustrant le symbolisme de l'anima et ses problèmes. Il est vrai que *She* n'est qu'un éclair de génie, un début sans prolongement, car le livre ne touche jamais terre. Tout y reste accroché au règne de la fantaisie, et c'est une fiction symbolique. Rider Haggard n'était pas informé de l'existence de ses prédécesseurs spirituels, et il ne savait donc pas qu'il s'était attelé à une tâche à laquelle les alchimistes philosophaux avaient déjà travaillé […] Il suivait les pas des chanteurs et poètes qui enchantèrent l'âge de la chevalerie[62]. »

Benoit et Haggard sont enfin mentionnés dans le dernier texte de Jung, directement rédigé en anglais en 1961, très peu de temps avant sa mort. Dans ce papier ultime, il revient encore une fois sur le fait que Benoit fut lavé du soupçon d'être le plagiaire de Haggard, ce qui indiquerait – toujours selon lui – l'existence de seulement deux possibilités pour expliquer les similitudes entre She et Antinéa : soit il s'agirait d'un cas de cryptomnésie, soit les deux héroïnes correspondraient à une sorte

62. Préface à Brunner 1963, citée ici d'après la traduction anglaise dans Brunner 1986.

de « représentation collective », et bien sûr Jung penche pour la seconde éventualité :

> « Benoit qui, dans son roman *L'Atlantide*, produisit un surprenant parallèle à *She* de Rider Haggard, fut accusé de plagiat, et dut répondre qu'il n'avait jamais eu connaissance du livre de Rider Haggard. Cela aurait pu constituer un cas de cryptomnésie, s'il ne s'était agi de l'élaboration d'une sorte de *représentation collective* [en français dans le texte] ainsi que Lévy-Bruhl a dénommé certaines idées générales caractéristiques des sociétés primitives[63]. »

Pour Jung, la vaste reconnaissance accordée à *She* et à *L'Atlantide* « montre qu'il doit y avoir quelque qualité supra-individuelle dans cette image de l'Anima[64] » – incarnée par les héroïnes de ces deux livres.

L'ensemble de ses interventions à propos de ces deux romans peut se résumer en une demi-douzaine de points :

1. – Le roman de Rider Haggard est « un document psychologique de premier plan », et cet auteur, comme aussi bien Pierre Benoit, est cité par Jung comme ayant « souligné le caractère historique de l'anima ».

2. – Les différences psychologiques entre She et Antinéa s'expliqueraient par le fait que ces héroïnes apparaissent dans des romans dont les auteurs sont de nationalité différente.

3. – Le personnage de She aurait été inconsciemment inspiré à Rider Haggard par le fait qu'il vécut dans un « pays primitif » où il aurait partagé, avec une « femme indigène », une histoire d'amour dont il n'aurait jamais parlé, mais dont il ne se serait jamais remis.

4. – En effet, les hommes européens vivant avec des « femmes indigènes » risquent une dissociation irréversible, car lesdites femmes se caractérisent par un « charme », un « pouvoir érotique », une « certaine qualité occulte et enchanteresse », un « caractère instinctuel » particuliers. She, en particulier, est une « personnalité-mana ». Cela explique pourquoi She et Antinéa sont « immédiatement » reconnues par la plupart des hommes comme constituant « un facteur mystérieux dont ils ont une vive prémonition », d'où la vaste reconnaissance accordée aux livres de Rider Haggard et Pierre Benoit. C'est bien la preuve que ces ouvrages évoquent un archétype supra-individuel, celui de l'*anima*.

63. Jung, Von Franz *et al.* 1964.

64. Jung 1992 : 189.

6. – La ressemblance entre les romans *She* et *L'Atlantide* ne relève ni du plagiat ni de la cryptomnésie, mais s'explique par le fait que ces deux livres illustrent l'archétype de l'*anima*.

Ces six points appellent quelques commentaires.

1. – Jung cite les romans de Pierre Benoit et Henry Rider Haggard comme s'il s'agissait d'études réalisées par des psychologues, écrivant notamment que le premier a « souligné le caractère historique de l'anima ». De la part d'un auteur qui prétend faire œuvre de science, cela est d'autant moins sérieux que ce type de citation ne s'accompagne pas de références à des travaux scientifiques. De plus, Jung s'appuie moins sur la matière brute que pourraient livrer ces œuvres que sur l'interprétation que lui-même en fait, et qui est très contestable, comme on le verra plus loin.

2. – Jung estime que la différence de caractère entre She et Antinéa tiendrait à la nationalité différente des deux romanciers. La première de ces héroïnes, cherchant à régner sur le monde, obéirait à une « particularité des Anglo-Saxons », dont ce serait là une marque particulière, tandis que le caractère introverti et casanier de la seconde correspondrait à une caractéristique des Français, bien connus pour ne pas chercher à conquérir ou dominer le monde. Une telle affirmation montre combien Jung ne s'intéressait guère aux faits. La France avait créé le « Grand-Liban » en 1920, l'Afrique-Équatoriale française en 1910, l'Afrique-Occidentale française en 1895, et au tournant des XIXe-XXe siècles, l'Empire colonial français, présent sur tous les continents, était le deuxième du monde après celui des Britanniques. Les noms de Jacques Cartier, de Samuel de Champlain, du général Bugeaud, de l'amiral Dupetit-Thouars – pour se limiter à quelques-uns – illustrent-ils un caractère particulièrement pacifiste et casanier ? Il n'est pas nécessaire de se livrer en détail à une histoire comparée de ces deux Empires : l'absurdité de l'affirmation de Jung saute aux yeux. Pourtant, on l'a vu, il ne craint pas de la répéter, se plaçant ainsi, sans le moindre recul, dans la lignée des nombreux auteurs de l'entre-deux-guerres qui contribuèrent au succès d'une « psychologie ethnique » tout imprégnée des préjugés raciologiques du XIXe siècle[65].

3. – Jung affirme que le personnage de She viendrait directement du fait que Rider Haggard aurait vécu avec une « femme indigène » rencontrée dans un « pays primitif ». Il est avéré que Rider Haggard

65. Reynaud-Paligot 2008.

séjourna effectivement en 1875 au Natal (actuellement une province de l'Afrique du Sud) comme secrétaire du gouverneur Henry Bulwe, qu'il participa à l'annexion du Transvaal en 1877, et qu'il devint greffier de la Haute Cour de Pretoria en 1878. Sa biographie est bien connue, mais l'on y chercherait en vain la moindre trace d'une brûlante histoire d'amour avec une « indigène ». Bien au contraire, il rentra en Angleterre en 1879 juste pour s'y marier, et revint aussitôt en Afrique avec son épouse, tous deux ne retournant définitivement au bercail qu'en 1882. Certes, il est impossible de prouver que Rider Haggard n'aurait jamais noué de relations avec une maîtresse « indigène ». L'existence d'une telle amourette n'est pas à exclure, mais n'est aucunement certaine, et l'on ne peut rien inférer de ce qui n'est jamais qu'une simple possibilité. Jung aurait donc dû, pour le moins, présenter son interprétation comme une hypothèse, alors qu'il n'a pas craint pas d'affirmer que rider Haggard avait « évidemment » aimé une Sud-Africaine, ce qui expliquerait le « terrible surgissement de l'inconscient collectif » qui allait s'incarner dans le personnage de She. En affirmant cela, Jung montrait une fois de plus combien il se souciait peu des faits, préférant plier la réalité à sa vision théorique des choses. Dans son analyse du roman de Haggard, Cornelia Brunner suivra les traces de son maître, en affirmant que si Rider Haggard ne mentionne rien de tel dans son autobiographie[66], « la brûlante passion dans laquelle She fut écrit nous permet néanmoins de supposer qu'une chose semblable arrivait dans sa vie à ce moment-là ». Elle en déduit que, « possiblement par égard pour son épouse, il sacrifia son amour pour une autre femme qui avait une grande valeur spirituelle à ses yeux[67] ». Bien qu'aucun indice ne vienne appuyer cette hypothèse, Cornelia Brunner, à la suite de Jung, abandonne toute prudence pour conclure avec ce dernier que « le renoncement à une femme, qui lui donna l'occasion d'écrire *She*, fit que Haggard détourna son attention de l'objet extérieur pour se concentrer vers l'image intérieure[68]. » Il est rare que des analystes prennent à ce point leurs désirs pour la réalité !

4. – Selon Jung, les « femmes indigènes » se caractériseraient par un « charme », un « pouvoir érotique », une « certaine qualité occulte et enchanteresse », un « caractère instinctuel » particuliers qui permettent

66. Haggard 1926. Rien de tel non plus dans la biographie de Henry Rider Haggard rédigée par sa fille Lilias (Haggard 1951).

67. Brunner 1986 : 32.

68. *Ibid.* : 73.

de les considérer comme un type de « personnalité-mana » dont She serait caractéristique. Arguant de son expérience médicale, il affirme en outre que la fréquentation de ce genre de femme serait extrêmement dangereuse pour les hommes européens. Loin de mettre ici le doigt sur un archétype universel et intemporel, à savoir celui qu'on pourrait dénommer, en paraphrasant notre auteur, archétype de la « femme-mana », Jung se fait l'écho de deux préjugés ethnocentriques très datés, touchant à la notion de *mana* d'une part, à la vision européenne des femmes « indigènes » d'une autre.

Premier préjugé : le *mana*. Cette notion étant quelque peu oubliée de nos jours, il n'est pas inutile de rappeler qu'il s'agit d'un terme mélanésien introduit dans la langue anglaise en 1899 par l'anthropologue britannique Robert Ranulph Marett (1866-1943) pour désigner le sens du surnaturel typique (selon lui) du préanimisme, alors conçu comme un stade universel de l'évolution spirituelle de l'humanité. Marett s'appuyait sur l'ouvrage que l'évêque Robert Henry Codrington avait consacré aux Mélanésiens en 1891, et dans lequel le *mana* était défini comme une force

> « qui produit tout ce qui est au-delà du pouvoir ordinaire des hommes, en dehors des règles communes de la nature. Il est présent dans l'atmosphère de la vie, s'attache aux personnes et aux choses, et se manifeste par des effets qui ne peuvent être attribués qu'à son opération[69]. »

Dans la langue mélanésienne d'origine, *mana* désigne « ce qui a des effets sortant de l'ordinaire », par la grâce d'une qualité susceptible de se transmettre (par héritage, par achat ou par hasard) et de se concentrer dans des animaux ou des plantes, dans des objets (armes, hameçons), des divinités, des personnes ou leurs restes – en particulier les ossements des chefs hawaiiens, que ceux-ci léguaient à leurs amis pour qu'ils puissent y tailler des hameçons particulièrement efficaces. Dans l'optique de l'évolutionnisme du XIXe siècle, le *mana* représentait la plus ancienne forme de religiosité, trouvant notamment des équivalents en Australie, en Amérique du Nord et bien sûr en Afrique. L'idée de *mana* connut un vaste succès ethnologique et psychanalytique, nombre d'auteurs cherchant à le retrouver dans quantité d'autres cultures en

69. Codrington 1891 : 118.

y voyant volontiers, à la suite de Lucien Lévy-Bruhl[70], un état religieux primitif antérieur à la formation des dieux individuels. Pourtant, dès 1915, l'anthropologue allemand Friedrich Rudolf Lehman (1887-1969) avait repris ce dossier mélanésien, avait minutieusement vérifié le sens précis du mot *mana* dans les régions où il est employé, et avait ainsi pu démontrer dans sa thèse de doctorat que, contrairement à ce que Marett, Durkheim, Lévy-Bruhl et Freud[71] avaient cru, cette notion n'implique aucunement l'existence d'une force impersonnelle[72]. En réalité, l'idée de *mana* au sens propre repose notamment sur la foi d'une correspondance entre le ciel et la terre : par exemple, lorsqu'une pirogue tient particulièrement bien la mer, ou qu'une herminette est particulièrement tranchante, c'est qu'elles tiennent leur *mana* d'un modèle céleste dont elles ne sont que des sortes de copies. Le travail de Lehman fut publié en allemand[73] trois ans avant que Jung ne tienne son séminaire sur She et Antinéa, et cette publication sonna le glas de l'utilisation du concept de *mana* par les anthropologues – ou du moins aurait dû le faire, puisque Jung n'en tint manifestement aucun compte… Alors qu'il le cite, le qualifiant « d'étude classique du mana »[74] ! Ainsi que l'écrira bien plus tard Georges Dumézil, si tant d'auteurs du début du XXe siècle pensèrent retrouver partout, à l'instar de Jung, des variantes du *mana*, c'est que « cette force diffuse et confuse… n'est partout la même que parce qu'on ne peut rien en dire ».

Second préjugé : l'image de la femme « indigène » au considérable « pouvoir érotique », enchanteresse attirant les hommes européens par son charme quasi animal (« instinctuel »), mais surtout capable de provoquer chez eux une « dissociation » délétère.

Sue Austin et Bram Dijkstra ont souligné[75] combien, dans *She*, Rider Haggard prête des aspects serpentiformes à son héroïne Ayesha, dont il écrit en effet qu'il lui arrivait de siffler comme un serpent[76], qu'elle rejetait sa tête en arrière « comme un serpent sur le point de

70. Lévy-Bruhl 1910.
71. Freud 1913.
72. Lehman 1915.
73. Lehman 1922.
74. Dumézil, préface à Eliade 2004 : 5.
75. Austin 2004, repris dans Austin 2005.
76. Haggard 1887 : 197.

frapper[77] » que sa tunique était retenue par un serpent d'or à deux têtes[78] et que nue, elle apparaissait « rayonnante et splendide comme un serpent étincelant[79] ». En outre, le romancier ajoute qu'elle était dotée d'un « instinct qui était la vie plus quelque chose de plus que la vie », qu'elle possédait « une certaine grâce serpentine[80] » absolument incomparable – voire une « grâce serpentiforme plus qu'humaine[81] » –, que ses ondulations ressemblaient à celles d'un reptile[82], que face à elle les hommes étaient comme un oiseau hypnotisé par un serpent[83], que « lorsqu'elle bougeait la main ou le pied, tout son corps semblait onduler » et que « son cou ne s'inclinait pas, il se recourbait[84] ». Or, loin d'être universelle et de tous les temps, l'image d'une femme aussi sensuelle que dangereuse, au comportement instinctuel et serpentin, fut particulièrement en vigueur dans la peinture et la littérature durant tout le XIXe siècle et au début du XXe. Une brillante étude de Bram Dijkstra sur la vision fin-de-siècle de la femme emprunte son titre, *Idols of Perversity*, à un dessin que le peintre et peintre symbolisme belge Jean Delville (1867-1953) a réalisé en 1891, et qui montre une femme impérieuse, rayonnante, lumineuse, au fin regard reptilien, à la chevelure serpentiforme : c'est « L'idole de la Perversité », dont l'image répond à ces vers du peintre :

« Si c'est toi qui reviens, ô femme au grand désir
m'apporter les fruits mûrs de tes sombres caresses
Va, passe dans la nuit ; ta corbeille d'ivresses
n'est qu'un poison charmant dont l'humain peut mourir[85] »

Dans son livre, Bram Dijkstra montre combien ce cliché de la femme « serpentine » et « sinueuse », présentant un risque mortel pour l'homme, fut alors répandu en littérature[86], et combien l'époque fut alors friande d'images montrant des femmes fatales, qui ne furent jamais si fréquentes qu'au moment de la montée en puissance des premières

77. *Ibid.* : 156.
78. *Ibid.* : 155, 162, 190, 291, 293.
79. *Ibid.* : 189.
80. *Ibid.* : 142.
81. *Ibid.* : 155.
82. *Ibid.* : 208, 230.
83. *Ibid.* : 283.
84. *Ibid.* : 142.
85. Delville 1896.
86. Dijkstra 1986 : 305.



L'idole de la Perversité.
Dessin de Jean Delville.

associations féministes : *National society for women's suffrage* en 1867, *Société pour l'amélioration du sort des femmes* en 1878, *Ligue française pour le droit des femmes* en 1882, *Fédération française des sociétés féministes* en 1891, *Conseil national des femmes françaises* en 1901, *Union française pour le suffrage des femmes* en 1909… Cette montée du féminisme était alors ressentie comme menaçante par bien des hommes, et, dans le même temps, pour satisfaire ses nombreux clients, le peintre symboliste Franz von Stuck (1863-1928) s'était fait une spécialité de représenter des femmes associées à des serpents[87], mais on pourrait également citer sous ce rapport maintes représentations de Salammbô, par exemple sculptée vers 1890 par Jean-Antoine Marie Idrac (1849-1884), ou peinte vers 1881 par Gabriel Ferrier (1847-1914). Comme

87. *Ibid.* : 313.

prétexte à des peintures similaires, d'autres artistes prirent pour sujet Lilith, comme Kenyon Cox en 1892, ou Ishtar, comme Fernand Knopff en 1888. Ou bien, plus proche encore du thème romanesque de Rider Haggard, Franz von Lenbach (1836-1904) a tout simplement peint en 1894 une inquiétante *Snake-Queen* (« Reine-Serpent »), et Gustav Adolf Mossa (1883-1971) produira en 1905 une « Elle » dont le teint d'albâtre et la fausse ingénuité cachent mal la noirceur profonde, et qui évoque directement She.

En multipliant dans son roman les descriptions du même type, Rider Haggard ne ravivait donc aucunement un archétype ancestral et intemporel, se contentant au contraire d'obéir à un stéréotype masculin répandu à son époque. Alors si Jung a tant de fois cité Rider Haggard, s'il l'a choisi, avant Pierre Benoit, comme le romancier le plus à même d'illustrer l'archétype de l'*anima*, s'il a insisté sur le fait que « la plupart des hommes dénués de toute connaissance psychologique » reconnaîtraient immédiatement le « type de femme » représenté par She et par Antinéa… cela ne suffit aucunement à démontrer qu'un tel archétype existerait vraiment. Chercher à prouver l'existence de cet hypothétique archétype en s'appuyant principalement sur les fictions de Rider Haggard et de Pierre Benoit, comme l'a fait Jung, paraît très risqué. N'existerait-il pas un moyen plus simple, plus direct aussi, d'expliquer les faits sur lesquels Jung s'est attardé ? Ne conviendrait-il pas ici de réaffûter le vieux rasoir d'Occam, qui stipule depuis le XIVe siècle que « les entités ne doivent pas être multipliées au-delà du nécessaire » (« *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ») ? En vérité, ce principe s'applique ici pleinement : pour faire appel à une hypothèse aussi complexe, aussi hasardeuse que la notion d'archétype, et pour la faire paraître indispensable, Jung a cru réfuter toute autre explication au motif qu'on ne pouvait justifier les faits ni par la cryptomnésie, ni par un vulgaire plagiat littéraire. Obnubilé par sa théorie, il n'a pas vu la plus simple des explications : qu'à propos des femmes et de l'Afrique – *a fortiori* des femmes « indigènes » – lui-même partageait avec Rider Haggard et Benoit les mêmes stéréotypes que ceux que « la plupart des hommes dénués de toute connaissance psychologique » professaient en son temps depuis le XIXe siècle (et non depuis la nuit des temps). Jung, Haggard et Benoit partageaient une même vision primitiviste de « l'indigène » en général, celle des cartes postales coloniales qui se sont largement répandues en Europe à partir des années 1880, prolongeant l'emploi de la photographie anthropologique initiée

dans les années 1860. Le format et le poids de la « carte postale » ou *Correspondenzkarte*, inventée à Vienne en 1869, furent fixés en 1875 par l'Union Générale des Postes, et lors de l'Exposition universelle de 1889, huit millions de ces objets avaient déjà été produits. En 1890-1891, leur tirage dépassait fréquemment les 25 000 exemplaires[88], et ce sont des centaines de millions de telles cartes qui furent éditées en Europe entre 1896 et 1910. C'est dire l'influence que ces imagettes ont pu avoir. Se présentant volontiers comme des documents scientifiques, jouant sur l'objectivation technique et utilisant des poses anthropométriques en faisant un large usage du mot « type » dans les légendes des photographies de personnages, apparaissant de plus comme des images « vraies » puisque photographiques, leur force de persuasion est indéniable. Prétendant documenter les types alors qu'elles concouraient à les instituer, elles ont fortement contribué à répandre l'idéologie coloniale et les classifications raciales dans toutes les classes sociales. Ces images, cristallisant le discours colonialiste, se retrouvent certes maintenant dans des boîtes à souvenir désormais oubliées sous la poussière des greniers familiaux ou collectionnées par les amateurs, mais elles n'en ont pas moins servi à illustrer nombre de traités d'anthropologie, et la perméabilité entre mondes savant et populaire fut ici particulièrement grande[89]. Se multipliant au moment même où Paul Topinard (1830-1911), secrétaire de la Société d'Anthropologie de Paris, commençait de mettre en doute la notion de « type[90] » et la valeur anthropologique de la photographie[91] – alors que l'usage de cette dernière avait été au contraire recommandé par Paul Broca, fondateur de la même société[92] – elles ont très largement contribué à répandre dans le grand public l'image ambigüe d'une « femme indigène », à la fois fascinante et inquiétante :

> « Exposé aux regards curieux des étrangers, dans toutes les vitrines de photographes, il est un portrait de femme du Sud au costume bizarre, au visage impressionnant d'idole du vieil Orient ou d'apparition… Visage d'oiseau de proie aux yeux de mystère[93]. »

88. Bancel 2004.

89. Yee 2000, Boëtsch & Ferrié 2001, Belmmenouar & Combier 2007, Lahely 2010.

90. « En résumé, ni le type ni la race ne sont, dans l'état actuel de l'humanité, des réalités objectives » (Topinard 1891 : 43).

91. *Ibid.* : 68.

92. Broca 1879 : 8, 61-62.

93. Eberhardt 1932 : 91.

Tout comme les milliers de romans d'aventures coloniales publiés dans le même temps – romans dont les auteurs sont pour leur immense majorité des hommes –, ces images ont tout autant illustré qu'alimenté les sentiments ambigus des Européens envers les « Africaines ». Certes, l'ambivalence du regard occidental sur la « femme noire » est bien attesté depuis au moins le XVIe siècle, mais c'est au XIXe que se développèrent tout particulièrement les préjugés brodant sur le thème de la beauté fatale de l'« Africaine blanche[94] », égyptienne ou berbère, qu'incarnent à merveille She et Antinéa.

Et c'est ainsi que Jung, délaissant l'histoire pour le mythe, a tout simplement pris pour « archétype » intemporel ce qui n'était que l'un des stéréotypes les plus répandus de son temps. Il fut lui-même victime de ce que Frantz Fanon appelait « l'imposition culturelle irréfléchie », car ce qu'il considérait comme archétype ou inconscient collectif n'était que « l'ensemble de préjugés, de mythes, d'attitudes collectives d'un groupe déterminé[95] ».



Selon Jung, les « femmes indigènes » se caractériseraient par un « pouvoir érotique », un « caractère instinctuel » particuliers qui en feraient un type de « personnalité-mana »… mais cette opinion relève moins de l'archétype que d'un stéréotype de carte postale coloniale.

94. Le Bihan 2006 : 525, Le Bihan 2007.
95. Fanon 1952 : 152, 154.

Chapitre 13

Trois, et quatre !

« La plupart des religions primitives possèdent
quelque trinité lointaine extrêmement nébuleuse »
(Jung, Lettre au Dr. Albert Oeri, 4 janvier 1929[1])

Le Génie du Christianisme est un livre dans lequel Châteaubriand a dit « entrevoir, dans la nature même, une sorte de preuve physique de la Trinité », ajoutant qu'à ses yeux, cette dernière serait « l'archétype de l'univers, ou, si l'on veut, sa divine charpente[2] ». À l'appui de cette thèse, il signalait que des missionnaires anglais en auraient trouvé « quelques traces » parmi les « dogmes religieux » des habitants Tahitiens, qu'elle était « connue des Égyptiens » et des « Mages » mais aussi en Inde et au Tibet, qu'il y a trois Grâces, que « les Philosophes divisoient l'homme moral en trois parts », qu'elle se retrouve sur l'inscription grecque du grand obélisque du cirque majeur à Rome, qu'elle paraît être évoquée dans un oracle de Séraphis mentionné par Héraclides le Pontique et Porphyre, que « Platon semble parler de ce dogme incompréhensible dans plusieurs endroits de ses ouvrages », que selon Marcile Ficin « les Pythagoriciens connoissoient aussi l'excellence du ternaire ». Et Châteaubriand d'en conclure que « le nombre trois semble être dans la nature le terme par excellence », avant de suspecter ce nombre de participer de l'arche intérieure et spirituelle de la nature « de même que Platon représentoit toutes les choses corporelles comme l'ombre des pensées de Dieu ». Bref, la trinité serait un archétype au sens platonicien du terme.

Lors d'une de ses conférences sur Châteaubriand, Jules Lemaître dira que, dans ce chapitre, le chantre du christianisme « noie la Trinité chrétienne dans une érudition de dictionnaire[3] », et il est vrai que la liste

1. Jung 1992 : 95.
2. Châteaubriand 1803 : 20.
3. Lemaître 1912 : 154.

des faits qu'il réunit pour étayer sa pensée est bien hétéroclite. De plus, certains d'entre eux, comme celui qui concerne Tahiti, se réduisent à une vague allusion nullement étayée, tandis que d'autres ne résistent pas à l'examen. Concernant l'Inde, la source de l'écrivain est un passage d'une lettre du Père Calmette exposant qu'un des livres sacrés de l'Inde

> « commence ainsi : Le Seigneur, le bien, le grand Dieu, dans sa bouche est la parole. (Le terme dont ils se servent la personnifie). Il parle ensuite du Saint-Esprit en ces termes : *Ventus seu spiritus perfectus*, et finit par la création, en l'attribuant à un seul Dieu ».

Certes Jean Calmette, jésuite parti en Inde du Sud, avait appris le sanscrit, le tamoul et le telugu, et Max Müller a souligné qu'il fut le premier à faire connaître les *Veda* en Europe, grâce aux manuscrits qu'il fit parvenir à Paris en 1731, mais on sait aussi que son intérêt pour les anciens textes mythologiques de l'Inde n'était motivé que par le projet missionnaire consistant à parvenir à une maîtrise suffisante du sanscrit pour écrire lui-même dans cette langue une réfutation des croyances locales et une défense des dogmes chrétiens[4]. Sachant que Calmette fut soupçonné d'être le véritable auteur d'un prétendu commentaire des *Veda*, l'*Ezour-Vedam*, présenté avec grand succès par les jésuites comme une sorte d'apologétique chrétienne intégrée aux *Veda*[5], on s'étonne moins de voir mentionné ici un prétendu texte sacré de l'Inde ancienne développant en latin des considérations sur le Saint-Esprit ! Se reporter à la lettre originale du père Calmette, envoyée au Père de Tournemine le 16 septembre 1737, permet de découvrir que, de plus, l'érudit jésuite dit mentionner ce texte de mémoire, car il déclare n'avoir point ses notes à son sujet. Du reste, il termine son évocation en écrivant : « c'est, à ce qu'il me parut, le sens du texte que j'examinerai de nouveau[6] ». En réalité, les indianistes savent maintenant que les *Veda* étaient composés en sanscrit védique, langue que le père Calmette et les jésuites indianistes de son temps étaient encore loin de pouvoir entièrement comprendre. On sait également, grâce au travail de Ludo Rocher, que ce livre avait d'abord été écrit en français[7], et Chateaubriand ne pouvait donc utiliser pire source.

---

4. Sur l'œuvre du père Calmette, voir Pouillon 2008 : *s.v.*
5. Calmette 1778.
6. Calmette 1810 : 9.
7. Rocher 1984.

S'il serait peu utile, désormais, de se répandre sur le mauvais comparatisme pratiqué par l'auteur du *Génie du Christianisme*, qui a tenté une démonstration dont il n'avait pas les moyens, on ne saurait trop souligner que celui de Jung ne vaut pas mieux, et que le maître de Küsnacht a commis les mêmes erreurs que l'écrivain en voulant démontrer l'existence d'un archétype de la trinité. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter sa synthèse sur « psychologie et religion », résultant d'une conférence donnée en 1940 aux rencontres d'Eranos, publiée en 1948 et traduite en anglais dix ans plus tard[8].

Dans ce texte, il commence par affirmer ce qu'il aurait fallu démontrer, à savoir que « dans l'histoire des religions, l'organisation en triades est un archétype », et il mentionne en exemple trois « triades » divines babyloniennes : Anu, Bel, Ea, puis Sin, Shamash, Adad, enfin Shin, Shamash, Ishtar[9]. Il passe alors à l'Égypte où il reprend la thèse de l'égyptologue Helmuth Jacobsohn, qui affirmait « la triunité de Dieu, du roi et du *ka*, en ce sens que Dieu est le père, le roi est le fils, et le *ka* forme le lien qui les relie » – formulation (plus que discutable !) lui permettant de rapprocher la religion égyptienne antique et le dogme chrétien[10]. À partir de ces éléments, Jung conclut à l'existence d'une « préfiguration de la Trinité », tout en rappelant d'une part que les mythes babyloniens furent transmis à la Palestine, et d'autre part que bien des idées égyptiennes passèrent dans le syncrétisme hellénistique avant de parvenir à la chrétienté par Philon et Plutarque. Il ne fait donc là que rappeler des filiations historiques, qui ne peuvent certainement pas prouver l'existence d'archétypes au sens que lui-même utilise dans ce même texte, à savoir « ce qui est cru toujours, partout, et par tous[11] ». Et si ses sources sont sans doute meilleures que celles qu'utilisait Châteaubriand, on s'inquiète quand même de découvrir qu'en ce qui concerne l'Égypte ancienne, il n'utilise pas de bonnes traductions des textes originaux, préférant s'en remettre à l'interprétation qu'en fait Jacobsohn… lequel était un de ses propres disciples[12] !

---

8. Jung 1948 ; Jung, Read *et al.* 1958.

9. *Ibid.* : 113-115.

10. Jacobsohn 1939 : 17, 58.

11. Jung, Read *et al.* 1958 : 117.

12. Il co-signera avec Marie-Louise von Franz et le psychanalyste jungien Siegmund Hurwitz un livre qui sera publié par les éditions du Jung Institut: Jacobsohn, Franz, & Hurwitz 1952.

Pour compléter son tour d'horizon du domaine préchrétien, Jung offre ensuite un long développement sur la Grèce, qu'il connaît manifestement mieux que l'Égypte et la Mésopotamie. Il détaille surtout le système pythagoricien des nombres, qui l'intéresse ici parce que les Pères grecs de l'Église vont « amplifier le contenu archétypal de la Révélation, en l'interprétant en termes gnostiques[13] ». Certes, mais cette *interpretatio* n'est que secondaire, par définition, et elle reste donc impuissante à prouver le caractère « archétypal » du texte biblique originel.

Pourtant, si Jung utilise assez correctement ces sondages dans trois (et seulement trois) mythologies anciennes pour affirmer que des « idées triunitaires » existaient plusieurs siècles avant le christianisme, il manque complètement le nœud de la démonstration qu'il entendait conduire, puisqu'il coupe court en affirmant que savoir « si ces idées furent transmises à la postérité par migration et tradition, ou bien si elles surgirent spontanément à chaque fois, est une question de peu d'importance[14] ». Allons donc ! C'est justement celle à laquelle il aurait fallu répondre, au contraire, et il est quand même piquant de constater que, dans les douze pages qui préparent cette bien légère affirmation, Jung vient justement de démontrer que lesdites idées ont bien été « transmises… par migration et tradition » ! Se livrant à un tour de passe-passe d'un type dont il est hélas coutumier, il martèle alors que « ce qui est important c'est qu'elles soient survenues [ces idées] car, une fois nées de l'inconscient de l'humanité […] elles pouvaient resurgir partout à n'importe quel moment[15]. » Il oublie juste un léger détail, à savoir que, si elles pouvaient peut-être bien resurgir en tout temps et tout lieu, comme il le suppose hardiment, elles ne l'ont tout simplement pas fait. Il n'empêche : quelques lignes plus loin, Jung réaffirme son *credo* :

> « Ainsi l'archétype se renforce-t-il lui-même puisque, comme j'ai tenté de le montrer, les idées archétypales forment une partie des fondations indestructibles de l'esprit humain. Aussi longtemps qu'elles soient oubliées et enfouies, elles reviennent toujours[16]. »

13. Jung, Read *et al.* 1958 : 117.
14. Jung 1958a : 129.
15. *Ibid.* : 129.
16. *Ibid.* : 130.

Le reste de l'étude est à l'avenant et, dans cette « approche psychologique du dogme de la Trinité », le lecteur chercherait en vain la moindre tentative visant à réellement démontrer l' existence d'un archétype trinitaire. En place de l'argumentation attendue, c'est la répétition qui tient lieu de raisonnement, alors que le mot « archétype » apparaît pratiquement une fois toutes les deux pages[17]. Doit-on s'en s'étonner ? Dès le début de son étude, Jung écrivait que « les croyants devraient être un peu plus tolérants avec ceux de leurs camarades qui ne sont capables que de penser », ajoutant même que « la croyance a déjà conquis le sommet que la pensée tente de rejoindre par une ascension pénible[18]. »

Les choses sont donc claires : bien que Jung répète à l'envi que son approche psychologique serait strictement celle de la science[19], il avoue lui-même tenir la croyance pour plus efficace que la pensée rationnelle, et il n'est donc pas étonnant qu'en réalité sa démarche ne soit pas scientifique.

Cherchant tous deux à prouver l'universalité de la notion de Trinité, l'un pour démontrer le « génie » du christianisme, l'autre pour prouver l'efficience du concept d'archétype, Châteaubriand et Jung commettent l'erreur le plus souvent commise par les comparatistes : ils cherchent des ressemblances. Nous avons vu qu'ils s'y prennent mal, que leurs sources sont mauvaises, mais même si cela n'était pas le cas, il reste que limiter les comparaisons aux seules ressemblances, c'est pratiquer un comparatisme à la Frazer. S'il poursuit sa recherche assez longtemps, l'analyste finit toujours par trouver des similitudes entre deux faits d'ordre différent, et la patience en ce domaine peut conduire à construire des ouvrages aussi monumentaux que les douze volumes du célèbre *Rameau d'Or*[20], ou tout aussi « volume-en-plusieurs-tomineux » (comme disait Francis Ponge) que l'œuvre de Jung… sans qu'en fin de compte ces efforts ne prouvent rien d'autre que la ténacité de leurs auteurs. Cette façon d'agir, qui est aussi celle d'un Mircea Eliade, ne fait qu'accumuler à pleines brassées des exemples illustrant la thèse à démontrer. L'érudition (« de dictionnaire » !) dont font preuve ces auteurs néglige deux faits élémentaires : 1. les différences peuvent être plus significatives que les ressemblances, et 2. il est souvent facile de

17. Pour être précis, il apparaît 45 fois en 91 pages.
18. Jung 1958a : 110.
19. *Ibid.* : 6, 9, 111, 180, 185, 200, 267, 543, 573.
20. Frazer 1936.

trouver en nombre des exemples susceptibles d'illustrer les théories les plus aberrantes, sans que ces dernières en soient justifiées pour autant. Supposons que je défende la théorie (stupide) selon laquelle tous les hommes bruns ont des lunettes. Il me sera facile d'exhiber en exemple tel ami de ma connaissance qui, effectivement, est brun et porte des lunettes. Je pourrai tout aussi facilement trouver dix autres exemples du même type, voire cent, mille, dix mille et plus. Évidemment, pour prouver que ma théorie est fausse, un éventuel contradicteur n'aura qu'à me présenter un de ses amis, brun mais ne portant pas de lunettes. Ainsi, dix mille, cent mille exemples ne prouveront jamais la vérité d'une thèse, alors qu'un seul contre-exemple bien choisi peut suffire à établir la preuve de sa fausseté. C'est la pierre de touche poppérienne du caractère réfutable des théories : seules sont scientifiques celles à propos desquelles il est possible d'imaginer une opération susceptible de les réfuter[21]. Ce n'est pas du tout ce que fait Jung qui, en guise de preuve, ne sait que livrer des exemples, ainsi qu'il l'explique lui-même :

> « Quant à savoir si cette activité psychique supra-individuelle existe, je n'ai jusqu'à présent pas donné de preuve qui satisfasse à toutes les demandes. Je devrais maintenant le faire une fois de plus sous la forme d'un exemple[22]. »

En mythologie, les comparaisons sont, encore de nos jours, trop fréquemment sous-tendues par un agenda comparable à ceux de Châteaubriand et de Jung, qui tous deux forcèrent les rapprochements pour tenter de prouver une thèse construite *a priori*. S'agissant de la Trinité chrétienne, c'est toujours actuellement le cas chez ceux des unitariens qui cherchent à démontrer qu'il ne s'agirait que d'une variante des triades indo-européennes, comme tente de le faire Jean-Claude Barbier[23]. Les unitariens contestent en effet le dogme de la Trinité, à l'instar de Théodore Monod qui fut, de 1986 à sa mort, le président d'honneur des associations unitariennes françaises. Pourtant, assimiler

21. Popper 1959 : 19. Roger Perron a tenté de montrer que le critère de la réfutabilité ne s'appliquerait pas à la psychanalyse, qu'il serait vain de chercher à réfuter, l'essentiel étant qu'elle est utile et « permet de comprendre bien des faits » (Perron 2008). Le problème est que c'est le cas de toutes les religions : leurs sectateurs les trouvent utiles, ils estiment qu'elles permettent de comprendre « bien des faits » inexplicables autrement à leurs yeux, et ils se soucient donc peu de savoir si elles sont réfutables ou non.

22. Jung 1931c : 149-150.

23. Barbier 2009.

les triades indo-européennes à la Trinité chrétienne ne peut se faire qu'en ignorant la chronologie. En effet, le dogme chrétien de la Trinité ne se trouve ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, et une opinion répandue veut que la conception trinitaire n'ait pas été formalisée avant le concile de Nicée, tenu en l'an 325 – ce pourquoi Théodore Monod se considérait comme un chrétien « pré-nicéen » – mais la date correcte serait plutôt celle du concile de Constantinople qui, en 381, stipula: « nous croyons […] en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié[24] ». Ce dogme résulte donc d'une élaboration secondaire qui ne pourrait au mieux témoigner que d'une influence tardive de l'idéologie indo-européenne tripartie. La tentative, déjà ancienne, de John Brough, qui avait voulu démontrer que l'idéologie trifonctionnelle des anciens Indo-Européens se retrouvait d'abondance chez les Hébreux de l'Ancien Testament[25], avait été pulvérisée en son temps par George Dumézil[26], dans un texte qu'aurait pu lire Jung (puisque publié en 1959); le grand comparatiste y montrait également que les traces de tripartitions connues en Égypte sont tardives (xve siècle avant l'ère commune) et résultent nettement d'influences indo-européennes[27]. Depuis la disparition de Dumézil, un autre hébraïsant, Bernhard Lang, a pensé pouvoir appliquer à la Bible et aux mythes mésopotamiens l'analyse trifonctionnelle du savant français, pour finalement se contenter d'en présenter une lecture pentapartite[28] en cinq « images » sans grand rapport avec les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne[29].

Si les efforts successifs de Châteaubriand, Jung, Brough et Lang n'ont conduit qu'à des impasses, ils n'en sont pas moins intéressants en ce sens qu'ils illustrent très bien les risques encourus en se livrant à des comparaisons sans méthode.

Ce qui frappe à la lecture des livres dans lesquels Jung fait un grand usage des données de la mythologie[30], c'est qu'il ne suit en réalité aucune méthode. En effet, on ne peut quand même pas appeler ainsi une

24. Alberigo 1994 : 24.
25. Brough 1959.
26. Dumézil 1959.
27. Voir aussi Leroy 1961 : 468, et Dumézil 1981 : 343.
28. Lang 2002, Lang 2008 : 13-28.
29. Voir l'avis de Zevit 2002.
30. Notamment Jung & Hinkle 1949, et Jung 1959b.

démarche qui, pour paraphraser Gardner Murphy[31], se résume à l'empilement systématique de paralogismes de ce type :

A ressemble vaguement à B et B peut, dans certaines circonstances, partager des traits avec C ; par ailleurs, C est suspecté, en certaines occasions, d'avoir un rapport avec D ; donc A = D.

L'approche peu rationnelle de Jung explique qu'il n'ait jamais livré aucun moyen de distinguer clairement, parmi l'infini répertoire des images, ce qui relève ou non de l'archétype[32].

En plus de la trinité, Jung s'est beaucoup intéressé au symbolisme des nombres, et particulièrement à celui du nombre quatre et à ce qu'il appelle la « quaternité », ainsi qu'à la *tetrameria* (les quatre phases du processus alchimique : *nigredo, dealbatio, rubefactio, citrinitas*)[33], de même qu'au tétragramme (nom du dieu des Juifs, imprononçable et composé des quatre lettres yōd י, hē ה, wāw ו, hē ה), au tétramorphe (représentation des quatre évangélistes sous leurs formes allégoriques)[34] et à la *tetraktys* pythagoricienne (série des quatre premiers nombres, dont la somme est égale à dix et qui symbolise l'être parfait et l'harmonie cosmique)[35]. Citant au fil des pages les quatre évangélistes, les quatre éléments[36], les quatre cavaliers de l'Apocalypse, les quatre saisons, les quatre vents[37], les quatre âges de la vie, les quatre couleurs de base[38], les quatre orientations psychologiques (sensation, pensée, émotion, intuition)[39], les quatre vases canopes des anciens rituels funéraires égyptiens, l'ogdoade égyptienne (qui serait une « double quaternité[40] »), les quatre archanges (Michel, Gabriel, Raphael, Phanuel)[41], les quatre

31. Murphy 1947 : 424.

32. « Les archétypes jungiens ne présentent pas de caractères essentiels et clairement définis par lesquels leur présence pourrait être assurée de façon non équivoque, mais de si nombreux traits sont interprétés comme de possibles manifestations d'un archétype ou d'un autre qu'il est toujours possible de dire qu'on est en présence de l'un d'eux » (Fischer 1963 : 256).

33. Jung, Read *et al.* 1958: 448.

34. *Ibid.* : 37, 57, 73, 430.

35. *Ibid.* : 37, 52, 54, 56, 167; Wilhelm 1931 : *passim.*

36. Jung, Read *et al.* 1958 : 71.

37. *Ibid.* : 155.

38. *Ibid.* : 72.

39. *Ibid.* : 167.

40. *Ibid.* : 279.

41. *Ibid.* : 426.

rivières du Paradis[42] et les quatre *séraphim* de la vision d'Ezechiel[43], Jung conclut que « la quaternité est un archétype qui survient presque universellement[44] », qu'on pourrait le trouver « pratiquement partout et à toutes les époques[45] », que ce serait un « symbole antique et vraisemblablement préhistorique », qu'il « serait toujours associé à l'idée d'une divinité créatrice[46] » et qu'il s'agirait (comme le mandala) d'un « symbole du soi[47] ». Il précise que « l'emploi de la méthode comparative montre sans aucun doute possible que la quaternité est plus ou moins une représentation du Dieu qui se manifeste dans sa création[48] » – on appréciera la présence, dans une même phrase des locutions « sans aucun doute possible » et « plus ou moins » !

En première remarque, il convient de souligner l'usage du « presque universellement » dans la qualification de ce prétendu archétype. Autant Jung est prompt à clamer l'universalité des archétypes en général, autant, lorsqu'il s'agit de tel ou tel d'entre eux en particulier, il se contente de remarquer qu'il est « presque » universel… ce qui, si les mots ont un sens, revient à dire qu'il ne l'est pas. De fait, les exemples qu'il donne sont empruntés aux traditions judéo-chrétiennes, à la Grèce et à l'Égypte antique, avec une incursion très lapidaire en Amérique[49] : on est donc bien loin d'un fait qui se manifesterait « partout ».

Deuxièmement, Jung a rencontré un problème en affirmant que la quaternité serait l'archétype de la représentation de Dieu : si cette notion était universelle, comme tout archétype jungien qui se respecte, comment se fait-il que les chrétiens se représentent le divin sous forme d'une trinité – laquelle serait elle aussi un archétype « universel » ? La Trinité chrétienne semble bel et bien contredire les affirmations de Jung sur l'universalité de la quaternité divine. Plutôt que de corriger des vues intenables face à cette contradiction, Jung préfère modifier la documentation qu'il utilise. Il explique en effet, sans sourciller, que la Trinité chrétienne est tout simplement « incomplète » ! Plusieurs

42. *Ibid.* : 447, 574.
43. *Ibid.* : 424.
44. *Ibid.* : 167.
45. *Ibid.* : 57.
46. *Ibid.* : 57.
47. *Ibid.* : 190.
48. *Ibid.* : 58.
49. *Ibid.* : 57.

options se présentent pour la « compléter » et fabriquer de toutes pièces une quaternité *ad hoc*. L'une consiste en l'ajout du diable à la Trinité :

> « Je ne peux m'empêcher d'attirer l'attention sur ce fait intéressant que, bien que le symbole central du christianisme soit une Trinité, la formule présentée par l'inconscient est une quaternité. En réalité, la formule chrétienne orthodoxe n'est pas vraiment complète, car l'aspect dogmatique du principe du mal est absent de la Trinité et conduit à une existence indépendante plus ou moins maladroite sous la forme du diable[50]. »

Cette option vous paraît un peu tirée par les cheveux ? Qu'importe ! Il est facile d'en trouver une autre, et Jung ne s'en prive pas, en faisant de Marie une souveraine formant la quatrième partie d'une quaternité impromptue :

> « Le roi, étant le Christ, est en même temps la Trinité, et l'introduction d'une quatrième personne, la Reine, produit une quaternité[51]. »

Troisièmement, plusieurs des exemples de « quaternité » donnés par Jung sont hautement contestables. Les « quatre saisons » ne sont aucunement universelles puisque, pour se limiter à un seul contre-exemple, les Celtes n'en comptaient que deux, l'une claire et l'autre sombre[52]. De même, les quatre couleurs de base ne sont que rarement comptées ainsi : le spectre lumineux est naturellement continu, et son découpage en diverses couleurs varie selon les cultures : Aristote n'en comptait que trois[53] tandis qu'au Moyen-Âge l'arc-en-ciel était réputé compter de trois à cinq couleurs. Ce n'est qu'au XIIe siècle que l'on commencera de distinguer sept couleurs fondamentales, par analogie avec les sept notes de la gamme musicale, et que Robert de Grosseteste écrira dans son traité sur les couleurs (*De Colore*) qu'elles sont « au nombre de sept, ni plus ni moins » (« *septem sunt, nec plures nec pauciores*[54] »). Contrairement à ce que laisse entendre Jung, cet exemple contredit donc absolument toute hypothèse d'un archétype des quatre couleurs. Son exemple des « quatre orientations psychologiques » ne laisse pas non plus d'étonner, puisque la classification des types psychologiques que lui-même élabora se

50. *Ibid.* : 59.
51. *Ibid.* : 71.
52. Laurent 1995 : 18.
53. Aristote 1863 : chap. II, § 4.
54. Baur 1912 : 78-79.

fonde sur l'opposition fondamentale entre introverti et extraverti[55]. Quant à celui des quatre âges de la vie, il est sans valeur, puisque l'Antiquité classique n'en reconnaissait que trois – ainsi que le montre la célèbre énigme posée à Œdipe, et dont la solution est « l'Homme qui au matin de sa vie se déplace à quatre pattes, qui au midi de sa vie marche avec ses deux jambes et qui au soir de sa vie s'aide d'une canne » – et puisqu'un célèbre tableau, peint par Hans Baldung en 1544, représente *Die sieben Lebensalter des Weibes*, « les sept âges de la vie ». Qui plus est, ce tableau est conservé au *Musem der Bildenden Künste* de Leipzig, et Jung le connaissait très probablement. Au lieu de conforter l'hypothèse d'un « archétype de la quaternité », chacun des exemples qu'il cite ne fait en réalité que la contredire, et leur emploi par Jung à l'appui de sa thèse témoigne d'une totale absence de rigueur de sa part, tout en montrant combien il était prêt à déformer les faits pour les plier à ses vues.

Quatrièmement, puisque Jung affirme que les archétypes s'exprimeraient particulièrement dans les mythes et les contes[56], voyons ce qu'il en est de ce côté. Pour argumenter son propos, il utilise le conte populaire allemand dit de « La Princesse dans l'Arbre » (*Die Princessin auf dem Baum*[57]), emprunté à un recueil édité par Paul Zaunert et dans lequel interviennent deux chevaux, dont l'un a quatre pattes et l'autre trois. Jung conclut que « dans notre conte, la triade apparaît comme une quaternité mutilée[58] », sans voir que sa façon de procéder s'apparente au fameux jeu de dupes « face je gagne, pile tu perds » car on peut certes considérer la trinité comme une « quaternité mutiliée », et ainsi défendre la cause quaternaire, mais qui voudrait défendre une cause ternaire pourrait tout aussi bien affirmer – sans plus de preuve et comme Jung ne craignit pas de le faire lui-même par ailleurs – que la quaternité est une trinité complétée.

---

55. Jung 1923.
56. Jung 1991a : 237.
57. Zaunert 1912: 1-14 ; Kiefer 1947.
58. Jung 1991a : 237.

Cinquièmement, en cette affaire, Jung affirme avoir utilisé « la méthode comparative[59]. » Qu'il ait procédé à des comparaisons, cela ne fait pas de doute, mais de quelle « méthode » parle-t-il ? Il ne s'en explique pas, et il apparaît très vite à la lecture de ses textes qu'il n'en a suivi en réalité aucune. En accumulant les exemples de faits qui présentent de plus ou moins grande ressemblances, et en affirmant que celles-ci seraient dues à l'existence d'archétypes, Jung attribue à ces faits un caractère supplémentaire non attesté au départ, et suppose erronément qu'une ressemblance des effets impliquerait l'identité des causes. Comme l'a fort bien souligné Michael Palmer [60], cette démarche s'apparente à l'erreur logique connue sous le nom de « sophisme de l'affirmation du conséquent »: que A ressemble à B par telle propriété X n'implique pas forcément que tous deux se ressembleraient aussi par telle ou telle autre propriété Y. Ainsi, que A ressemble à B dans la mesure où ce sont deux images du dragon (ou du héros, de la mère, etc.) n'implique pas nécessairement que tous deux possèderaient en commun une autre propriété Y, à savoir découler d'un même archétype (du dragon, du héros, de la mère, etc.). La première chose qu'aurait donc dû accomplir Jung dans sa recherche sur la trinité et la quaternité, c'est travailler à une axiologie des nombres, visant à comparer la valeur qui leur est attribuée suivant les cultures, les continents, les époques. L'eût-il fait qu'il aurait aisément constaté que si le nombre 3 participe de l'armature de deux tiers des contes européens, le 4 sature les données numériques d'une très large majorité de mythes amérindiens où, sans être totalement absent, le 3 ne joue qu'un rôle très limité[61]. En revanche, le 3 est d'une importance capitale en Eurasie, où la trifonctionnalité indo-européenne et la Trimūrti indienne (comprenant Śiva, Vṣṇu, Brahmā, respectivement destructeur, créateur, conservateur) sont parmi les plus célèbres expressions de cette primauté du 3 en Eurasie, qui se vérifie également chez les Sémites (lesquels privilégient le 7 et le 3) et à leur suite dans le christianisme. Cela se retrouve dans les opérations rituelles de la

59. Jung, Read *et al.* 1958 : 58.

60. Palmer 1997 : 176-177.

61. Parmi les centaines de peuples du continent américain, le 3 n'est vraiment présent que chez les Inuit, les Iroquois-Hurons, certains peuples Algonkin du nord-est, les Mandan, Hidatsa et Absaroka – trois peuples Siou, qui, à cet égard, se singularisent par rapport aux autres –, certains groupes de Californie et du Nord-Ouest, les Maya et d'autres peuples du Mexique et de l'Amérique Centrale, quelques peuples du groupe Chibcha tels les Kogi, et encore les Wayúu, les Takana, les Tupi-Guaraní, et les Yámana.

majorité des cultures de ces régions : fêtes étalées sur trois jours (fréquentes dès l'Antiquité en Grèce, chez les Hittites, les Celtes, à Rome, en Inde) ou célébrées tous les trois ans, triple circumambulation, triple bain de la statue sacrée, triple puisée d'eau, trois sauts par-dessus trois feux, coups frappés trois fois, gestes magiques ou guérisseurs répétés trois fois, mixtures composées de trois ou de trente-trois plantes, etc.

La signification du 3 dans ce contexte a fait l'objet de plusieurs hypothèses, la plus probable étant celle qui en fait l'écho d'une conception temporelle de la totalité (passé, présent, futur), ce qui est très net pour l'Antiquité classique (cf. l'énigme citée plus haut), alors que le 4 exprime sans doute une vision quadripartie de l'espace (devant, derrière, à droite, à gauche) ainsi qu'en témoignent tous les rites amérindiens où il est question de saluer, fumer, accomplir des rites en se tournant vers les quatre directions. De ce rapide tour d'horizon[62], il résulte qu'il n'est pas légitime de parler d'un « archétype de la quaternité » qui se retrouverait avec la même signification partout et à toute époque, et qu'il ne l'est pas davantage d'évoquer un « archétype de la trinité » : ces deux notions n'ont jamais existé que dans l'imagination de Jung.

Plus largement, l'erreur de Jung est ici de prêter aux symboles une fixité dans le temps et dans l'espace. Or un tel « symbolisme statique »[63] relève d'un fantasme omniprésent dans les publications des ésotéristes qu'affectionnait tant Jung, mais ne se vérifie pas dans les faits: que des images de mains positives et négatives se retrouvent dans le monde entier depuis la préhistoire n'implique aucunement que leur signification serait restée inchangée partout sur le globe, des origines à nos jours.

Il est regrettable d'avoir à constater qu'à l'instar des travaux de très nombreux d'autres psychanalystes dans ce domaine[64], le traitement des contes populaires par Jung manifeste une profonde méconnaissance de cette immense matière. Nous avons déjà eu l'occasion de voir qu'il ignorait complètement les travaux, pourtant fondamentaux, de l'école finnoise de folklore et de ses successeurs américains sur les notions de « types » et de « motifs », ce qui l'a conduit à des affirmations gratuites, fausses et aisément réfutables. Ce reproche ne peut qu'être renouvelé à propos de sa

62. Revue détaillée, avec une ample bibliographie, à paraître dans : Le Quellec & Sergent.

63. Kirk 1970 : 277-280.

64. Le cas le plus célèbre – et le plus consternant – étant celui de Bruno Bettelheim, à propos duquel on se reportera au dictionnaire qui vient d'être cité, *s.v.*

façon d'aborder le symbolisme des nombres, particulièrement brouillonne et développée dans une souveraine ignorance de recherches capitales dans ce domaine. L'apparente érudition de Jung est trompeuse : il cite en détail d'obscurs traités alchimiques ou des recueils orientaux, multiplie les citations grecques et latines, mais néglige les références de base du domaine dont il prétend traiter, ignorant en particulier les travaux de Carl von Sydow.

Or Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952) fut un spécialiste de la mythologie scandinave et des sagas nordiques, et il étendit ses recherches à toutes les branches du folklore, s'intéressant en particulier aux processus de transmission des récits et à la taxinomie de ce domaine, ce qui lui valut le surnom de « Linné du folklore ». S'inspirant des travaux du botaniste Göte Turesson sur les populations de plantes, il a pu démontrer l'existence de formes régionales des types de mythes et de contes, qu'il a dénommées « œcotypes » (*ekotyp*). Par ce terme il désigne l'aspect local pris par un type de narration dans une aire culturelle déterminée où elle acquiert des caractéristiques absentes dans d'autres aires. En effet, les conteurs ou récitants qui se déplacent au-delà des limites de leur groupe modifient leur répertoire en fonction des attentes culturelles de celui dans lequel ils se rendent, et si le récit ainsi développé est adopté par le nouveau groupe, il est alors définitivement modifié lors de ses transmissions ultérieures.

Un cas très net de cette « œcotypification » est livré par le fait que la triplication intensive ou fonctionnelle caractéristique des mythes et contes indo-européens devient quadruple chez les Amérindiens, ou double en Afrique. Ce qui signifie que si le même type de conte s'atteste par exemple en Amérique, en Eurasie et en Afrique, et qu'un nombre y joue un rôle clé, il s'agira très généralement du 4 dans la première zone, du 3 dans la deuxième, et du 2 dans la troisième.

Ainsi, dans le conte dit des « objets magiques » (type AT 563 de la classification d'Aarne et Thompson) le héros – unique – est doté de trois objets qui, dans le monde indo-européen, sont ordonnés fonctionnellement de la façon suivante : I (sacré, souveraineté) – objet à fonction magique (tapis volant, coiffure d'invisibilité, objet permettant de ressusciter les morts…) ; II (production et reproduction) – talisman ou animal procurant richesse ou nourriture abondante ; III (coercition) – objet frappeur. Or dans les attestations africaines du même type de conte, ces objets sont au nombre de deux, et donnés à deux héros différents : a – une calebasse récompense le héros positif et correspond à la fonction II indo-européenne (de par sa fonction nourricière et son rôle

génératif dans les mythes cosmogoniques africains) ; b – un fouet punit le héros négatif et correspond aux fonctions I (car c'est un emblème d'autorité politique et religieuse) et III (puisque c'est un outil de coercition). Comme, dans les traditions africaines, le fouet est masculin et la calebasse féminine, les trois fonctions de ce conte « trifonctionnel » indo-européen ont été redistribuées dans le conte initiatique africain en suivant un symbolisme sexuel très prégnant en Afrique[65].

Un autre cas bien connu est celui du conte dit des « Deux Frères » dont en 1934 Kurt Ranke avait déjà étudié quelque 770 variantes, concluant à son origine en Europe occidentale, en s'appuyant sur la présence de motifs de la mythologie celtique centraux dans ce récit[66]. Ce conte, dont 1500 autres versions ont été recensées depuis la monographie de Ranke[67], se retrouve en Afrique, où les héros sont toujours deux[68] comme dans le fameux conte égyptien des Deux Frères qui en est une variante remontant au XIIIe siècle avant l'ère commune[69], tandis qu'en Europe, c'est rarement le cas : cela ne se trouve que dans 7 % des occurrences, puisque le même conte y met très majoritairement (61 %) en scène trois frères. L'existence de tels œcotypes qui, pour les contes, sont à considérer comme des « sous-types » liés à des milieux culturels déterminés, met en évidence la vanité de toute recherche d'archétypes « universels » du 2, du 3 ou du 4.

Incidemment, ce même conte des « Deux Frères » livre un bon exemple des résultats obtenus par la méthode des œcotypes. À côté de sa version égyptienne antique et de rares versions africaines, ses attestations orales sont essentiellement connues en Italie, en Perse et dans les pays slaves, avec seulement trois variantes en Europe de l'Ouest, toutes trois ayant été manifestement introduites au XIXe siècle par des immigrants. La comparaison des œcotypes slaves et indo-iraniens indique une origine antérieure à la satémisation, c'est-à-dire, au cours de l'histoire des langues indo-européennes, avant la séparation des groupes indo-iranien et balto-slave[70]. Après celle-ci, deux types se sont ensuite développés avant d'être largement diffusés… dont l'un jusqu'en

65. Calame-Griaule & Görög-Karady 1972.

66. Ranke 1934.

67. Ranke 1979.

68. Klipple 1992 : 127-129.

69. Horálek 1979.

70. La forme *satem* signifie « cent » et s'oppose à la forme *centum*, de même sens, mais correspondant à une autre division.

Égypte où il a donné naissance à un troisième type qui n'a pas survécu dans les traditions orales, alors qu'il fut conservé par l'écriture hiéroglyphique jusqu'à ce qu'on puisse le déchiffrer après qu'une autre version de ce même conte au moins trois fois millénaire ait été recueillie au XIXe siècle en Bretagne[71]. Ceci montre qu'aligner, comme le fait Jung, une poignée d'exemples empruntés à l'Europe, à l'Inde et à l'Égypte n'autorise aucune conclusion faisant état d'archétypes « universels », et que dans ce genre de recherche, il est impossible de faire l'économie de la dimension historique.

Avant d'affirmer gratuitement que les archétypes s'expriment dans les contes[72], et avant de s'imaginer retrouver ceux de la trinité ou de la quaternité dans quelques-uns de ceux-ci, Jung aurait donc été bien avisé de lire les travaux de Carl von Sydow.

Il ne l'a malheureusement pas fait, bien que Carl von Sydow ait introduit la notion d'œcotype en folklore dès 1927, et qu'il l'ait développée en 1937… dans des publications rédigées en suédois il est vrai[73]. Mais une présentation anglaise en fut publiée dès 1934 dans *Béaloideas*, qui est l'une des grandes revues internationales de folklore[74], et elle fut reprise en 1948 dans un recueil de ses articles offert à Carl von Sydow pour son soixante-dixième anniversaire[75]. Du reste, au cours des années 1940, toutes ces questions étaient déjà amplement discutées dans des ouvrages publiés par de prestigieuses éditions universitaires spécialisées dans les études de folklore[76] et qu'aucun véritable spécialiste ne pouvait ignorer. Or si c'est en 1948 que parurent les premières considérations de Jung sur les prétendus « archétypes » de la trinité et de la quaternité[77], c'est en 1958 qu'elles furent traduites en anglais par Richard Francis Carrington Hull et publiées par la Bollingen Foundation – avec l'accord de Jung et sans que celui-ci n'introduise de correction significative. Entre 1934 et 1948 (et *a fortiori* 1958), Jung aurait donc eu tout le temps de s'informer s'il l'avait voulu.

Hélas, plutôt qu'avoir la modestie de se renseigner aux meilleures sources sur ce véritable continent du savoir que forme l'ensemble des

71. Kiefer 1947 : 28-29.
72. Jung 1991a : 237.
73. Sydow 1927, Sydow 1937.
74. Sydow 1934.
75. Sydow & Bødker 1948 : 44-59.
76. Kiefer 1947.
77. Jung 1948.

études sur les contes traditionnels, leurs types, les motifs qui les composent, leur origine, leur diffusion, leur contenu et leur sens, Jung a cru pouvoir les éclairer par des spéculations dont la consternante naïveté se dissimule bien mal sous le masque d'une érudition inutile. Encore cette érudition n'est-elle souvent qu'apparente, et la vérification de ses sources promet quelques surprises. Ainsi, celles qu'il convoque à propos de la *tetraktys* sont au nombre de trois, qu'il conseille à ses lecteurs comme ceci :

> « Pour la psychologie de la tetraktys, voir *The Secret of the Golden Flower*, pp. 96-105 ; *Two Essays,* Part II, pp. 225ff. ; et Hauer, "*Symbole und Erfahrung des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik*."[78] »

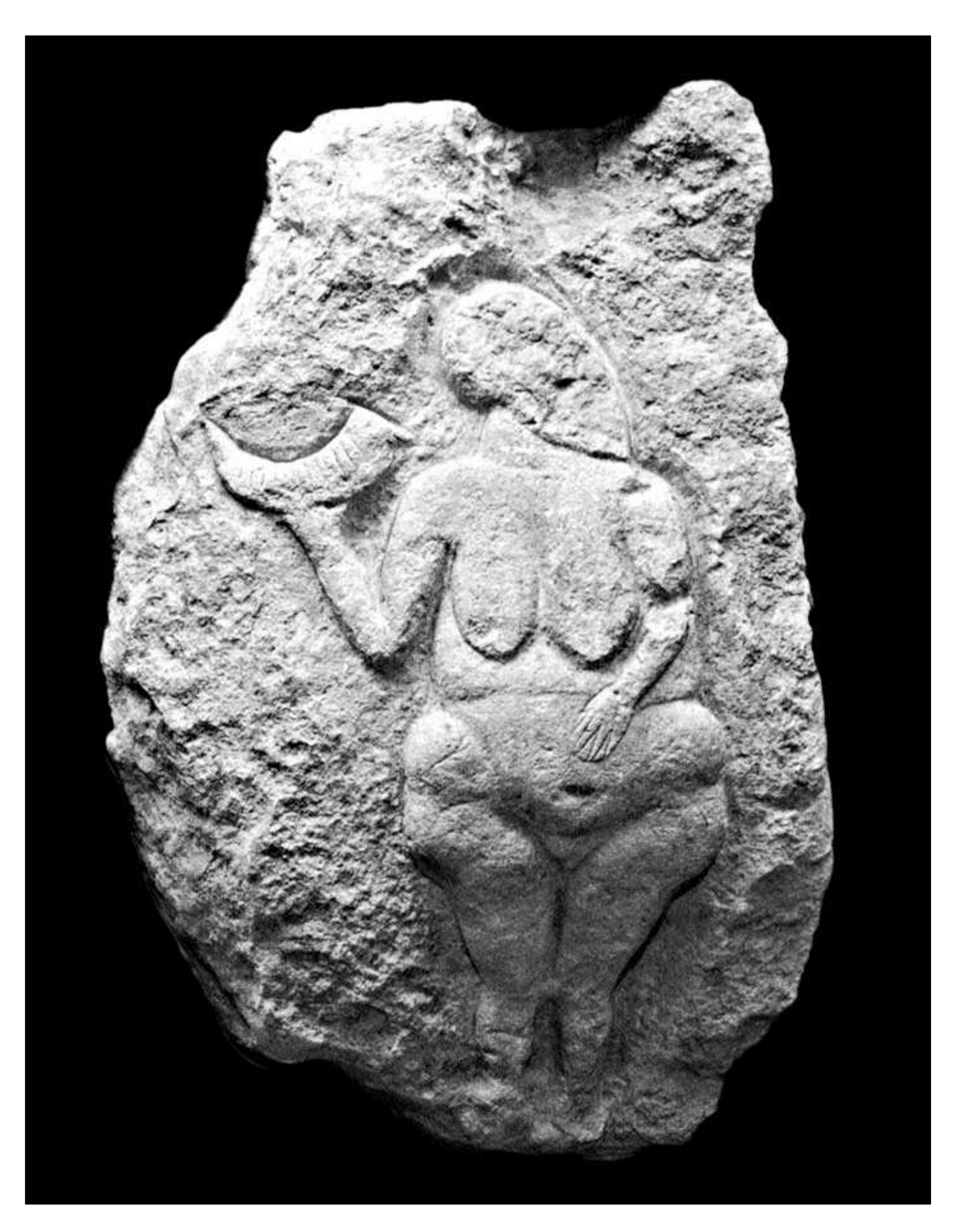
Les deux premières sources sont en réalité des autoréférences, puisque l'indication *Two Essays* se réfère à autre un livre de Jung[79] et que les pages mentionnées de *The Secret of the Golden Flower* correspondent au commentaire rédigé par Jung lui-même sur la traduction de cet ancien traité chinois par Richard Wilhelm[80] (incidemment, il s'avère que l'exemplaire traduit par ce dernier était incomplet, et que sa traduction est « impuissante à rendre les concepts du texte », qui ensuite ont été « métamorphosés à l'extrême » par Jung[81]).

Finalement, parmi les sources que Jung conseille à ses lecteurs sur la *tetraktys,* la seule référence externe est celle qui renvoie à un article publié en 1935 par Jakob Wilhelm Hauer[82], ami de Jung dont nous verrons plus loin qu'il était membre de la SS depuis 1934. Il était aussi membre, depuis mai 1933, de l'Association pour la Défense de la Culture Allemande (*Kampfbund für die deutsche Kultur*) n'ayant d'autre but que d'introduire les points de vue racistes des nazis dans les arts et la culture, et qui était dirigée par… Rosenberg – lequel avait déjà publié de nombreux livres conspirationnistes et antisionistes[83].

Décidément, une fois de plus (voir chapitre 4) Jung aurait été bien inspiré d'être un peu plus vigilant sur ses sources…

---

78. Jung 1958d : 52, n. 20.
79. Jung 1928b.
80. Wilhelm 1931.
81 Lee 2008 : 147-149.
82. Hauer 1935.
83. Blamires & Jackson 2006 : 578-579.



La «Venus de Laussel», dite aussi «La Femme à la Corne» : bas-relief gravettien (Paléolithique supérieur) conservé au musée de Bordeaux. On y a vu une Maîtresse des Animaux (Komita 1986), et la corne qu'elle tient à la main a été interprétée comme un calendrier lunaire (Duhard 1988) ou comme un idiophone utilisé pendant un rite associé à la grossesse (Huyge 1991). Cette œuvre a également été interprétée comme la représentation d'une déesse lunaire, d'une déesse de la fertilité ou de la Terre-Mère (Lander 2005 : 229).

Chapitre 14

Terre-Mère

« Pour Jung, la Terre Mère, le Père Vent et le Dieu Soleil
ne sont pas de simples illusions ; ils expriment
la structure sous-jacente à l'expérience consciente, les archétypes. »
(Seymour Boorstein, *Transpersonal psychotherapy*[1])

Voyons maintenant ce qu'il en est d'un autre archétype cher à Jung et à ses disciples, celui de la « Terre Mère », à propos duquel des bibliothèques entières ont été accumulées. Selon Jung, qui écrit cela en 1951,

> « il existe des figures humaines qu'on peut classer en une série d'archétypes, les principaux étant […] l'ombre, le vieux sage, l'enfant (y compris l'enfant-héros), la mère ("Mère Primordiale" et "Terre Mère.[2]") »

Il précise ailleurs que « la relation à la terre et à la matière est l'une des inaliénables qualités de l'archétype de la mère[3]. » Il n'y a donc aucun doute : la « Terre Mère » fait bien partie des principaux archétypes jungiens. Lesquels, rappelons-le, correspondent, selon les propres termes du maître, à « ce qui est cru toujours, partout, et par tous[4] ». Dans deux livres régulièrement réimprimés et largement utilisés jusqu'à nos jours, un disciple de Jung, Erich Neumann, a développé l'idée d'une « Grande Déesse » primitive et archétypale remontant à une hypothétique phase matriarcale de l'histoire de l'humanité[5]. Il reprenait ainsi à son compte et déployait la théorie d'une telle « Grande Déesse » associée à une gynocratie qui aurait fait suite à une promiscuité primitive, telle que proposée par l'antiquisant Johann Jakob Bachofen dans un ouvrage partiellement traduit en français en 1903 par le « Groupe français d'Études

1. Boorstein 1996 : 358.
2. Jung 1951 : 183.
3. Jung 1972 : 47.
4. Jung, Read *et al.* 1958 : 117.
5. Neumann 1954, Neumann 1963.

féministes[6] » : *Das Muterrecht*[7] (« Le droit de la mère »). Bachofen s'y appuyait essentiellement sur le droit romain et les mythes grecs pour démontrer l'importance de la filiation matrilinéaire, et il supposait son antériorité sur la filiation patrilinéaire, ces deux stades ayant été précédés – selon lui – par une promiscuité généralisée gouvernée par la « loi naturelle » (*ius naturale*) du plaisir. Cette hypothèse avait conduit Bachofen à imaginer qu'à une époque ancienne, c'est la révolte des femmes contre les outrages masculins qui aurait amené le règne de la gynocratie ou « hétairisme », le ressentiment des femmes allant jusqu'au stade de l'« amazonisme ». Après les excès de ce dernier, le retour de l'hégémonie des hommes aurait fait passer l'humanité d'une religion de la *tellurische Urmutter* (« Terre-mère originelle tellurique ») à un culte des dieux célestes. Dans un autre livre publié en 1870, *Die Sage von Tanaquil*[8] (« La légende de Tanaquil »), Bachofen avait complété cet exposé en présentant ce qu'il pensait avoir été le triomphe du patriarcat romain sur le matriarcat oriental.

Outre qu'une telle histoire évolutionniste de l'ensemble de l'humanité est artificielle, le « matriarcat », tel que l'entendait Bachofen, n'est autre qu'un mythe scientifique ne correspondant à la réalité d'aucune société au monde[9]. Quant à cet autre mythe scientifique qu'est la promiscuité originelle généralisée, il fut excellemment réfuté en 1889 par Edward Westermarck, dans le premier volume de sa vaste *Histoire du mariage*[10]. Les travaux de Bachofen n'en auront pas moins alimenté ceux de John Lubbock[11] et de Lewis H. Morgan[12], puis ceux de Friedrich Engels dans son *Origine de la Famille*[13], puis le *Totem et Tabou* de Freud qui lui emprunta l'idée de la promiscuité primitive[14], puis encore la pensée de Károly Kerényi, Walter Otto, Leo Frobenius, Adolf Jensen…

Esther Harding, élève américaine de Jung qui fonda l'*Analytical Psychology Club* de New York, s'inspira elle aussi des travaux de Bachofen mais plus encore de ceux de Robert Briffault – autre défenseur

6. Bachofen 1903.
7. Bachofen 1861.
8. Bachofen 1870.
9. Borgeaud, Sommer *et al.* 1999.
10. Westermarck 1889 : chap. IV.
11. Lubbock 1870 : 67-70.
12. Morgan 1877.
13. Engels 1900.
14. Freud 1922 : 193.

du matriarcat primitif[15] – dans un livre consacré aux « Mystères féminins anciens et modernes », préfacé par Jung et où elle défend notamment l'idée d'une fréquente identité entre déesses lunaires et « Terre Mère[16] ». Malgré les sévères critiques portées à la thèse du matriarcat primitif et même à la possibilité de l'existence même d'un matriarcat à n'importe quelle époque, critiques conduites par Robert Lowie[17] dans les années 1920, les idées de Bachofen ont été reformulées et enrichies dans les années 1950 par Jean Przyluski[18] comme par Edwin Oliver James[19]. Après une éclipse d'une vingtaine d'années, ces notions déjà obsolètes ont été ravivées par des mouvements féministes, et ont trouvé un renouveau promis à un grand succès grâce aux publications de Marija Gimbutas (1921-1994), archéologue qui, dans les années 1980, popularisa l'idée selon laquelle le règne de la « Grande Déesse » sur la « Vieille Europe » aurait été détruit par les terribles hordes indo-européennes, mais que son souvenir survivrait dans le folklore et les traditions populaires[20]. Depuis lors, tant la notion d'une « Grande Déesse » universelle que l'archétype de la Terre Mère ont connu un succès considérable, au point d'être désormais cités comme des évidences par une pléiade d'auteurs.

L'« archétype de la Terre-Mère » est en effet utilisé de nos jours, sans aucune discussion, comme un acquis, au titre d'une donnée immédiate, en maint domaine : architecture[21], interprétation des contes populaires[22], anthropologie[23], ethnologie[24], histoire[25] (et plus particuliè-

15. Briffault 1927.

16. Harding 1990.

17. Lowie 1920 : 189-191.

18. Przyluski 1950.

19. James 1959.

20. Gimbutas 1974, Gimbutas 1981, Gimbutas 1982, Gimbutas 1989, Gimbutas & Dexter 1999.

21. « *Land implies earth, the Mother Earth archetype…* » (Knapp 1986 : 74).

22. « *Here the archetype of the Great Mother Earth comes in through the back door…* » (Franz 1995: 127); « *The supreme foremother within us at best is represented by the mythical Mother Earth, the mother and creator of all* »» (Olavi 2006 : 82). Voir aussi Birkhäuser-Oeri 1977 et Franz 1997.

23. Voir en particulier le chapitre « *Myth as Archetype* » dans Fox 1994.

24. Wadley & Daniel 1980 : 23.

25. Dugas, Segarra *et al.* 2000 : 79.

rement histoire de l'art[26]), étude des religions[27] et bien sûr psychologie[28]. Hors sa fréquente utilisation par les publicitaires[29], c'est sans doute dans le domaine de la critique cinématographique[30] et littéraire[31] qu'il est le plus répandu – avec un bonheur inégal[32] (cf. la volumineuse bibliographie de l'approche jungienne de la littérature[33]). De plus, il a gagné le grand public au travers des visions du monde promues par le Nouvel Âge[34] à partir de « l'hypothèse Gaïa[35] » et par le biais de certaines lectures féministes de l'anthropologie et de la préhistoire[36], souvent inspirées des publications de Marija Gimbutas[37] et qui semblent connaître un succès grandissant.

En mythologie, le concept a fait son chemin depuis le succès d'un célèbre livre sur la Terre-Mère[38] dont l'auteur n'était autre que le même Albrecht Dieterich qui avait également produit l'étude sur la liturgie de Mithra utilisée par Jung dans son argumentaire sur le Soleil ithyphallique[39]. À la suite des thèses développées par Dieterich dans cet ouvrage tout simplement intitulé *Mutter Erde* (« Terre Mère ») nombre d'hel-

26. Valois 1999, Djokić & Forest 1985: 39, Philipps 2008 : 14.

27. Gingerich 1988, Eliade 1996, Nakamura 200 : 29-33.

28. «*An archetype, "Mother-Earth-Soil", has been deeply rooted in Ukrainian collective unconscious* » (Holovinsky 2008 : 9).

29. Andersen 2000.

30. Izod 2001.

31. Par exemple O'Keefe 1995 : 16, Bini 1998 : 78, Crispin 1983 : 14, Nespoulos-Neuville 1988, Buuren 1986 : 215, Blot-Labarrère 1992 : 80, Morency 1994 : 28, Lagrave 1980 : 202, Iaccino 1998, Pinet-Thélot 1998 : 141, Bosetti 1987 : 134, Devergnas-Dieumegard 2003 : 471, Martini-Valat 1998 : 228, 256, Jasionowicz 2005, Wunenburger 2005 : 196-197, Fike 2009, etc.

32. Sur les malentendus souvent associés à cette approche voir Chouinard 1970.

33. Meurs & Kidd 1988.

34. Meskell 1995.

35. L'hypothèse Gaïa est due à Lovelock 1987. Pour un exemple d'une application « nouvel âge » de cette thèse, voir Livingstone 2005.

36. Ainsi : Reed 1975, Austen 1990, Sjöö & Mor 1991, Roberts 1998, Forrest 2001, Bolen 2004, Bolen 2005, Salermo 2007. Voir à ce propos Griffin 2000, Rountree 2004.

37. Gimbutas 1974.

38. Dieterich 1905.

39. Dans la perspective des oppositions entre psychologies juive et « aryenne » que développera Jung (voir chapitre suivant), il est à remarquer que, dans son livre sur la liturgie de Mithra, Dieterich affirme que, seuls parmi les peuples antiques, les Juifs n'avaient pas de culte utilisant « l'image » de la mort et de la renaissance (Dieterich 1910 : 161: « *die Juden, ja die Semiten überhaupt haben das Bild von Tod und Wiedergeburt in dem hier genannten Sinne nie kultisch verwendet.*»).

lénistes[40] ont emprunté l'idée d'une « Grande Déesse » identifiable à la « Terre-Mère », et continuent de le faire encore aujourd'hui[41]. Cette notion a été par la suite élargie et transposée au monde sémitique par Theodor Nöldeke[42], et Paul Dhorme crut la retrouver chez les Assyriens au prix d'une distorsion lui faisant considérer comme mythe de la Terre-Mère les récits dans lesquels une divinité coroplaste crée les humains en modelant de l'argile[43]. La même notion sera ensuite utilisée dans l'analyse des mythologies du monde entier[44], et Mircea Eliade s'estimera autorisé à écrire :

> « Que les humains soient enfantés par la Terre, c'est là une croyance universellement répandue; on n'a qu'à feuilleter les quelques livres écrits sur ce sujet, par exemple *Mutter Erde* de Dieterich[45]. »

Wilhelm Schmidt estimera que le culte de la Terre-Mère serait le propre des civilisations agricoles[46]. De même Raffaele Pettazzoni, autre historien des religions pour qui

> « un Dieu céleste suprême est caractéristique d'une culture patriarcale. Dans une culture agricole et "matriarcale", il est manifeste que la divinité suprême et une déesse de la terre, une Terre-Mère[47]. »

De nos jours, les tendances qui viennent d'être évoquées nourrissent désormais des synthèses comme celle de Louis Laganà, professeur à l'Université de Malte qui estime que

> « l'image archétypale de la Grande Mère Divine […] réside dans chaque psychisme humain […] et appartient aussi au domaine des religions comparées […] L'archétype de la Grande Mère Divine fut très important dans le monde occidental depuis l'aube de la Préhistoire et durant les périodes pré-indo-européennes, tout comme il le demeure aujourd'hui dans de nombreuses cultures traditionnelles[48]. »

---

40. Harrison 1921, Murray 1925 : 29, Zieliński 1926, Dietrich 1974, Price 1978 : 5, Moreau 1992 : 174.

41. Moreau 1992 : 174 ; Lowry 2010 : 11.

42. Nöldeke 1905.

43. Dhorme 1905.

44. Shahrukh 2000, Foubister 2003, Auset 2009.

45. Eliade 1957 : 202.

46. Schmidt 1935 : 253.

47. Pettazzoni 1954 : 73.

48. Laganà 2009.

Pour désigner ce qui serait une nouvelle discipline consacrée à l'étude de « la » déesse, Isaac Bonewits a même créé en 1974 les néologismes « théalogie » et « théalogien » pour faire pendant aux termes « théologie » et « théologien », et Naomi Goldenberg, professeure au Département d'études anciennes et de sciences des religions de l'université d'Ottawa, a repris à son compte ces innovations cinq ans plus tard[49]. Melissa Raphael, professeure d'études religieuses au Gloucester College, fut la première à théoriser le concept de « théalogie » en lui consacrant en 1999 un manuel intitulé *Thealogy: Discourse on the Goddess*[50]. Elle fut suivie en 2007 par Paul Reid-Bowen dans un ouvrage prônant le recours à une « théalogie philosophique[51]. » Et en 2010, Angela Hope a créé au Texas un *Institute for Thealogy & Deasophy* (« Institut de Théalogie et Déasophie »). Une archéologue américaine, Jeri Lyn Studebaker, défend en outre la thèse selon laquelle la guerre, le terrorisme et la pauvreté n'auraient en fin de compte qu'une seule et même cause : le passage du culte de la déesse à celui d'un dieu mâle, il y a six mille ans[52]. Les plus radicales des « théalogiennes » américaines actuelles défendent une « utopie panthéiste, écologique et vitaliste », dans une « approche religieuse antirationaliste rehaussant l'intuition, le sentiment, la relation », suivant un véritable bricolage conceptuel usant d'un « lexique parascientifique[53] ».

Or si l'on retourne à la source jungienne concernant les archétypes de la Mère et de la Terre-Mère, que voit-on ? Que parmi les définitions qu'a données Jung de l'archétype en général, l'une des plus développées est celle-ci :

> « Par ce terme je désigne des formes ou des images de nature collective qui surviennent pratiquement sur toute la terre comme des constituants des mythes et en même temps comme des produits autochtones et individuels d'origine inconsciente. Les motifs archétypiques dérivent probablement de structures de l'esprit humain transmises non seulement par migration et tradition, mais aussi héréditairement. Cette dernière hypothèse est indispensable dans la mesure où même des images archétypales complexes peuvent se reproduire spontanément sans qu'il existe la moindre possibilité de tradition directe[54]. »

49. Goldenberg 1979 : 96.
50. Raphael 1999.
51. Reid-Bowen 2007.
52. Studebaker 2008.
53. Côté & Zylberberg 1996 : 108-110.
54. Jung 1958d : 50.

Selon ces considérations, qui s'ajoutent à celles déjà citées plus haut, sera donc à considérer comme archétypale toute image surgissant « pratiquement sur toute la terre », à toute époque, et sans possibilité d'explication par tradition directe. On s'attendrait dès lors à ce que Jung ait au moins tenté de montrer que ce serait bien le cas pour le motif de la Terre-Mère. Eh bien, pas le moins du monde ! Dans son livre sur les racines de la conscience, tout un chapitre traite bien de « l'archétype de la mère », mais il se contente d'y affirmer que « tout comme n'importe quel autre archétype, l'archétype de la mère apparaît sous une variété d'aspects presque infinie », dont il mentionne ensuite « certains des plus caractéristiques », à savoir : nos propres mère, grand-mère et belle-mère, puis toute femme avec laquelle on peut avoir un lien, une infirmière ou n'importe quelle ancêtre féminine, ou la déesse telle qu'elle apparaît dans les mythes. Puis il cite en vrac, comme autres incarnations possibles de cet archétype : le Paradis, le Royaume de Dieu, la Jérusalem Céleste, l'Église, l'Université, la cité, la patrie, le ciel, les forêts, la terre, la mer, les eaux stagnantes, la matière, le monde souterrain, la lune, la corne d'abondance, le champ labouré, le jardin, mais aussi tout rocher, arbre, grotte, source, puits, et encore les fonts baptismaux, les fleurs caliciformes comme le lotus, les cercles magiques et le mandala, tout objet creux comme les fours et marmites, les animaux tels que vache ou hase, mais aussi tout animal secourable en général, sans oublier, pour les aspects négatifs du même archétype : la sorcière, le dragon ou tout animal dévorateur (tel que, précise-t-il, grand poisson ou serpent), la tombe, le sarcophage, l'eau profonde, la mort, les cauchemars, les diablesses du type Empuse ou Lilith[55]. Il ajoute que cette liste est « bien sûr incomplète », si bien que le lecteur se demande à la fin ce qui pourrait bien ne pas évoquer cet archétype ? Le raton-laveur, peut-être.

Quant à la démonstration de l'existence dudit archétype, elle ne figure nulle part dans l'ouvrage. Jung a de nouveau adopté ici la démarche visant à faire passer pour preuve ce qui n'est qu'une accumulation d'exemples. Comme il ajoute que tous les attributs de l'archétype de la mère ont déjà été entièrement décrits et documentés dans son livre *Symbols of transfomations*, il semble qu'il n'y ait qu'à se reporter à cet ouvrage, dont la traduction anglaise fut publiée en 1949 et qui comprend en effet un chapitre consacré au « symbolisme de la mère

55. Jung 1954e.

et de la renaissance ». Hélas, il ne s'y trouve rien de plus qu'une autre énumération semblable à la précédente : les exemples de la Cité, de la Jérusalem céleste, etc., y figurent également, avec quelques autres (la boîte, le coffre, le panier…) le tout étant noyé dans un véritable déluge de citations bibliques, indiennes ou grecques qui n'ajoutent rien au propos[56]. Il en résulte que la critique apportée par Naomi Goldenberg à l'œuvre d'Erich Neumann sur la « Grande Déesse » s'applique aussi bien au maître lui-même :

> « La plus grande partie des travaux jungiens "originaux" ne font que simplement prolonger les suppositions de Jung sans questionner aucunes de leurs prémisses. Par exemple, Erich Neumann a supposé que l'existence des archétypes était déjà prouvée, pour ensuite les organiser en séries[57]. »

Force est de constater que cette critique est justifiée. Mais il est un constat bien plus dévastateur : si les disciples de Jung se sont contentés « d'écrire des études sur la nature "archétypale" de la psychè féminine en ne se basant que sur une sélection subjective de matériaux mythologiques regroupés pour documenter des conclusions préétablies[58] », la vérité oblige à dire que Jung lui-même n'a jamais rien fait d'autre en ce domaine.

Bien des voix critiques se sont élevées contre ces façons de faire. Lynn Roller a souligné que Neumann s'appuie autant que Jung sur de vagues généralisations à propos des vases comme symboles féminins, ou sur la nature « primordiale » de la femme. Tous deux extraient des mythologies méditerranéennes des données qui leur servent à construire aussi bien une préhistoire de l'humanité en général qu'une vision contemporaine du monde posée *a priori* comme universelle alors qu'elle est socialement et historiquement construite[59]. Déjà, suite à la publication de *Mutter Erde*, Olof Petterson avait dénoncé les imprécisions et approximations sur lesquelles Albrecht Dieterich échafaudait la thèse selon laquelle la Terre Mère serait une donnée primitive universelle. Ainsi, le fait que certains Nord-Amérindiens surnomment la terre leur « mère », n'autorise pas à déduire qu'ils auraient une religion de la Terre-Mère quand aucun acte de culte ne confirme cette hypo-

56. Jung & Hinkle 1949 : 233 *sq*.
57. Goldenberg 1976 : 444.
58. *Ibid.* : 447-448.
59. Roller 1999 : 17.

thèse, et toutes les divinités résidant sous terre ne s'identifient pas pour autant à elle. Lotte Motz, effectuant un large tour d'horizon des grandes divinités féminines attestées dans les mythologies de l'Inde, du Japon, des Inuit, de Méso-Amérique, de Grèce et du Croissant Fertile, expose combien il est réducteur, ou même impossible, de les considérer toutes comme de fertiles et pacifiques Déesses-Mères : la Sedna des Inuit n'a rien à voir avec la fertilité humaine, à la mexicaine Cihuacoatl étaient dédiés des sacrifices humains particulièrement cruels, quant à Cybèle, elle ne connut jamais la maternité et ses prêtres pratiquaient l'autocastration pour revivre le sort d'Attis, son chaste amant[60]. En Grèce, Gê kourotrophos est, comme l'indique son épiclèse, « nourricière » et non précisément « mère ». La représentation d'Isis comme mère universelle est tardive et syncrétique, et les grandes déesses de l'Orient sémitique sont avant tout des maîtresses de l'amour[61]. Indépendamment, Walter Burkert a souligné que si Démètèr, souvent convoquée par les tenants d'une Terre-Mère universelle et primitive – et notamment par Jung –, est bien une mère, comme le montre son nom, ses connexions avec le monde chthônien, indéniables, ne permettent pas pour autant de l'identifier purement et simplement à la terre[62]. Plus récemment, une autre helléniste, Stella Georgoudi, s'est inquiétée du retour d'un « monothéisme féminin originel » par réactualisation des « vieilles doctrines bachoféniennes. » Elle a fermement rappelé que les imagiers préhistoriques et néolithiques, comme aussi bien le répertoire graphique des civilisations minoenne et mycénienne, résistent aux interprétations uniques, alors qu'en Grèce ancienne, Gaïa (ou Gè) occupait une place assez restreinte dans le culte, sans être honorée en tant que Mètèr « Mère »[63]. On ne peut donc sérieusement amalgamer des données aussi variées sous le seul vocable de *Mutter Erde*. Quant aux interprétations de Marija Gimbutas, elles s'appuient bien sur des recherches archéologiques sérieuses, mais elles « tirent » toujours la lecture des données ambiguës dans le sens de ses présupposés, qui finissent par être présentés comme des faits[64].

60. Motz 1997.
61. Petterson 1967.
62. Burkert 2000 : 159.
63. Georgoudi 1994 : 291-292.
64. Tringham 1993, Meskell 1995, Ruether 2005 : 22-37.

Ce qui aurait dû être le coup de grâce donné à cette tendance ignorant ou déformant les éléments factuels fut porté quand Philip Davis démontra que les sources du prétendu culte universel à la « Grande Déesse » s'enracinent davantage dans l'ésotérisme et le romantisme du XIXe siècle que dans les données archéologiques : elles sont à rechercher dans les stéréotypes du féminin véhiculés par Gœthe, Auguste Comte, Michelet, Éliphas Lévi, Aleister Crowley ou Margaret Murray, mais aussi dans les publications théosophiques déjà évoquées plus haut comme source probable de certains prétendus « archétypes »[65]. Même la féministe Cynthia Eller a récemment produit deux livres qui dénoncent l'inconsistance des publications gynocentriques sur la « Grande Déesse », qu'elle qualifie, à juste titre, de véritables mythes[66]… au grand déplaisir d'autres féministes[67].

D'aucuns pourraient objecter que ces critiques ravageuses sont souvent tardives, et que pour juger des propositions de Jung, il convient d'éviter tout anachronisme. Soit. Revenons donc à sa formulation selon laquelle l'archétype est par définition « ce qui est cru toujours, partout, et par tous[68]. » Cette définition est datée de 1958, alors que la première évocation de l'archétype de la Terre-Mère par Jung remonte au moins à 1951. Au lieu de multiplier les exemples d'archétypes comme Jung s'est alors complu à le faire, il aurait déjà été plus judicieux de procéder à une réfutation de cette hypothèse par l'exhibition d'un seul contre-exemple, selon la méthode exposée plus haut. En effet, il était bien connu à cette époque, et depuis longtemps, qu'en Égypte ancienne la divinité de la Terre était masculine, ainsi qu'il apparaît par exemple dans l'ouvrage consacré par Brugsch à la mythologie égyptienne d'après les fresques[69], livre qui fut publié en… 1891. Qu'en Égypte la terre ait été représentée par un dieu, Geb, fécondant le ciel féminin, apparaît à l'envi dans tous les manuels, et à l'époque où Jung rédigeait ses affirmations sur l'archétype de la Terre-Mère, il n'était nul besoin d'avoir accès à la littérature spécialisée pour prendre connaissance de cette information : il suffisait de se reporter à des ouvrages de bonne vulgarisation,

65. Davis 1998.
66. Eller 2000, Eller 2011.
67. Goldenberg 2004 : 207.
68. Jung, Read *et al.* 1958 : 117.
69. Brugsch 1891: 576-581.

largement répandus et faciles d'accès, comme ceux d'Édouard Naville[70] ou de Wallis Budge[71]. Il aurait été encore plus facile à Jung de consulter l'une des nombreuses éditions allemandes, anglaises ou françaises du gros manuel d'Adolf Erman sur la religion égyptienne, où il est explicitement écrit que Nut « était la représentante féminine du ciel, et l'épouse du dieu de la terre Geb[72] ».

Pourtant, Jung écrit comme s'il ignorait que son prétendu « archétype de la Terre Mère », supposé être attesté partout et à toute époque, trouve une exception majeure en Égypte ancienne. Cela est d'autant plus étonnant que, dans son livre *Pychology and Religion*, il consacre deux pages à la recherche du concept de Trinité dans la mythologie égyptienne[73], domaine auquel il s'intéressait donc bien, et sur lequel il s'était documenté. Plus surprenant encore, il s'appuie plusieurs fois[74], dans ce même ouvrage, sur les travaux… d'Adolf Erman, particulièrement sur un gros livre décrivant la vie en Égypte ancienne et dans lequel on lit en toutes lettres que… « Qeb le dieu de la terre et Nut la déesse du ciel avaient quatre enfants[75] ». Un doute survient : Jung aurait-il sciemment caché le fait que la documentation égyptienne contredisait sa théorie ? On hésite à porter une accusation aussi grave. Pourtant, on a vu plus haut que les pages qu'il a rédigées sur les préfigurations de la Trinité chrétienne en Égypte s'appuient essentiellement sur les interprétations d'un petit ouvrage de Jacobsohn qu'il cite expressément[76]. Or à l'avant-dernière page de cet opuscule qui n'en compte que soixante-dix, se trouve une phrase qui mentionne le *Texte des Pyramides* N°. 1321 selon lequel « le roi mort cherche à empêcher son père Geb de s'unir avec sa mère Nut[77] ». La même page précise que Geb porte l'étui phallique et qu'il est surnommé « taureau du ciel », « taureau de

70. Naville 1906 : 70-71.

71. Budge 1914 : 69 et *passim*.

72. Erman 1905 : 12 (« *Als Nut war sie geblieben, was sie gewesen war, die Vertreterin des Himmels, die Gattin des Erdgottes Keb* »). Erman 1907 : 12 pour la traduction anglaise. La traduction française fut disponible plus tardivement (Erman 1937).

73. Jung 1958d : 115-116.

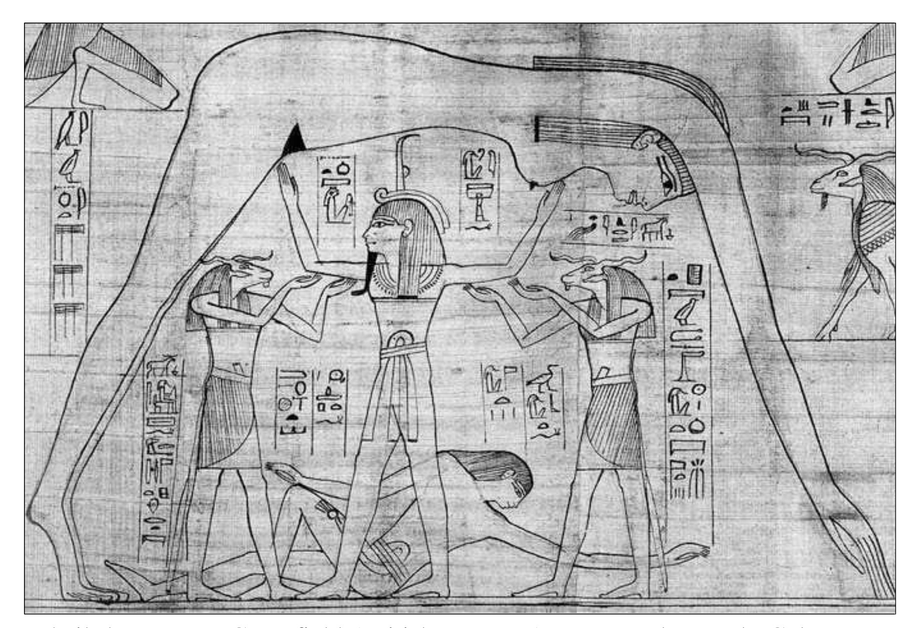
74. *Ibid.* : 132, 229.

75. Erman 188 : 365-366 pour l'édition originale en allemand, Erman 1894 : 269 pour la traduction anglaise.

76. Jung 1958d : 115.

77. Jacobsohn 1939 : 70.

Nut » ou « taureau de sa mère » – détail qui est, lui, très précisément répété par Jung[78]. Ce dernier savait donc parfaitement qu'en Égypte, « la » terre est masculine et dotée d'un beau phallus.



Détail du Papyrus Greenfield (British Museum) montrant le couple Geb et Nut, dans lequel le Ciel (Nut) est une déesse, et la Terre (Geb) un dieu. L'Égypte offre donc un démenti à la thèse de l'universalité de l'« archétype » de la Terre-Mère.

La seule conclusion possible est que nous surprenons ici un Jung falsificateur : quand il s'efforce de démontrer que la Trinité chrétienne actualiserait un archétype préexistant au christianisme, il se souvient très bien de ses lectures égyptologiques et en triture les données pour y chercher une confirmation de ses idées, mais quand il tente de nous persuader de l'existence d'un archétype de la Terre-Mère, il sait très bien que les mêmes données ne peuvent que le contredire, alors il les néglige. En résumé : il veut bien citer les données égyptiennes quand elles confortent ses thèses, mais les oublie discrètement quand elles contredisent ses affirmations sur l'archétype. En dissimulant le caractère dogmatique de ses assertions sous l'apparence d'une érudition en réalité très sélective, il trompe son lecteur, et tente de lui faire prendre vessies pour lanternes.

78. Jung, Read *et al.* 1958 : 115.

Que Jung se soit livré à une telle tromperie est désolant, mais à qui voudrait le défendre, il serait encore possible de plaider un acte inconscient. Persuadé de la validité de sa découverte, c'est tout à fait involontairement qu'il aurait négligé les faits contredisant ses vues, et son aveuglement montrerait simplement qu'il fut victime de son propre inconscient. Admettons. La question qui survient alors concerne tous les épigones de Jung, l'innombrable cohorte de ceux qui, après lui, ont repris ses thèses sans prendre la peine de les vérifier. Et en ce qui concerne « l'archétype de la Terre Mère », nous avons vu combien ils sont nombreux. Eux ne peuvent avoir l'excuse que d'aucuns pourraient vouloir prêter à Jung, à savoir qu'il arrive qu'un grand homme, enivré du triomphe de ses propres découvertes, devienne sourd aux objections et, plutôt que d'y répondre, se contente de les ignorer.

Il se trouve en effet qu'en décembre 1958, soit la même année que la traduction anglaise des travaux de Jung sur « psychologie et religion », une fameuse revue, le *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, publia un article cosigné par l'égyptologue néerlandais Henri Frankfort (1897-1954) et par Gertrud Bing, alors directrice du Warburg Institute. Henri Frankfort, auquel Gertrud Bing avait succédé à ce poste, était mort le 16 juillet 1954, et l'apport de la nouvelle directrice à cet article se limite à la traduction du texte d'une conférence donnée par son prédécesseur à Hambourg, au *Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, le 27 janvier précédent. Dans cette intervention, Frankfort cherchait à vérifier l'assertion de Jung selon laquelle « les archétypes ne peuvent pas se diffuser uniquement par l'intermédiaire de la tradition, de la langue et des migrations, mais peuvent aussi surgir spontanément à toute époque[79] ». Assertion complétée par celle d'Erich Neumann, selon qui « le caractère général et nécessaire [du surgissement des archétypes] est l'expression d'une structure mentale commune à l'humanité, qui fonctionne partout d'une manière identique[80] ». Prenant comme pierre de touche « l'archétype de la Terre-Mère », l'égyptologue ne pouvait que rappeler le caractère masculin de la Terre dans la mythologie égyptienne ancienne, et souligner que Nut, la déesse céleste, y est fécondée par Geb, le dieu terrestre. Sa conclusion était alors sans appel : les archétypes ne sont manifestement pas universels, et encore moins nécessaires[81].

79. Jung, cité dans Frankfort & Bing 1958 : 169.

80. Cité dans *Ibid.* : 169.

81. *Ibid.* : 169, 178.

Qu'on ne vienne pas dire, comme Anthony Stevens le fit à propos de l'histoire du soleil phallique[82], que cette question du sexe des dieux de la terre et du ciel en Égypte ne serait qu'un détail finalement sans grande incidence sur une théorie aussi vaste, aussi importante, aussi complexe que celle des archétypes, et que s'y attarder serait en quelque sorte perdre son temps à discuter du sexe des anges. Il suffit, rappelons-le une fois de plus, d'un seul contre-exemple bien choisi pour prouver qu'une théorie est fausse, et c'est bien ce qui se passe ici. Qui plus est, le contre-exemple égyptien n'est pas exceptionnel, comme il est facile de le vérifier en se reportant au volume XII de l'une des séries d'études les plus célèbres de l'histoire de la science mythologique, celle publiée au début du xxe siècle par Louis Herbert Grey et George Foot Moore. Ce volume est celui dans lequel Max Müller[83] traite de la mythologie égyptienne. Pour le sujet qui nous intéresse, il y confirme que « l'époux de Nut, par lequel engendrera le dieu-soleil (et la lune) est Qeb, le dieu de la terre, qui est souvent représenté comme un homme allongé sur le dos ou sur le côté[84] ». Dans le même volume, son collègue James George Scott traite des mythologies asiatiques, et à propos de la cosmogonie des Kachin du nord-est de la Birmanie, il signale que Sik Sawp, esprit femelle représentant le ciel, s'unit à Hkrip Hkrawp, esprit masculin représentant la Terre, pour donner naissance à Chanum et Woi-Shun, d'où descendent tous les êtres célestes et terrestres[85]. Donc, chez les Cachin aussi, la terre, masculine, féconde un ciel féminin.

Quiconque voudrait persister à croire aux archétypes en se laissant aller à raisonner à la façon de Jung et consorts, pourrait alors soutenir que l'archétype « Terre-Père » est universel et peut surgir partout et à toute époque… la preuve : il est connu en Égypte ancienne et chez les Cachin actuels de Birmanie, ce qui suffit à montrer qu'il se manifeste en des lieux et en des temps si différents qu'aucune possibilité de transmission directe « par l'intermédiaire de la tradition, de la langue et des migrations » (selon les termes de Jung), ne peut être envisagée.

82. Stevens 1997.

83. Notons que cet auteur est bien connu de Jung, qui cite plusieurs livres de lui (*Introduction to the Science of Religion, Origin and Growth of Religion*), et qui s'appuie sur lui pour son approche des Upanishad.

84. Müller & Scott 1918 : 42.

85. *Ibid.* : 263.

En fonction des critères jungiens, se serait donc bien un archétype. L'impossibilité logique apparaît immédiatement : d'une part on aurait un archétype de la Terre-Mère, et d'une autre un archétype de la Terre paternelle, tous deux étant susceptibles de se révéler partout et en tout temps… ce qu'aucun d'eux n'a réellement fait.

Qui ne voit que ces prétendus archétypes ne sont qu'une conséquence logique des mythologies s'appuyant sur une vision sexuée du mythème des « parents du monde » ? Si le cosmos et tous les êtres qui le peuplent sont nés de l'union de deux êtres primordiaux, comme l'affirment d'innombrables mythologies (sans que cela soit universel pour autant !), alors l'un doit être le père, et l'autre la mère. Si ces deux êtres sont le ciel et la terre – autre idée fort répandue sans être non plus ubiquiste – alors il n'existe que deux possibilités : le ciel est mâle et la terre femelle, ou l'inverse. Que ces deux possibilités s'attestent concurremment dans les mythes n'est pas surprenant, non plus que l'existence d'une troisième, selon laquelle la terre ne serait ni mâle, ni femelle, mais androgyne, ainsi que le disent en Afrique certains mythes Bobo[86].

Alors la messe est dite : il faut, tout simplement, abandonner l'hypothèse jungienne des archétypes. Et l'on ne peut sérieusement soutenir que la réfutation qui précède, valable pour le prétendu « archétype de la Terre-Mère », serait sans incidence sur l'existence d'autres archétypes.

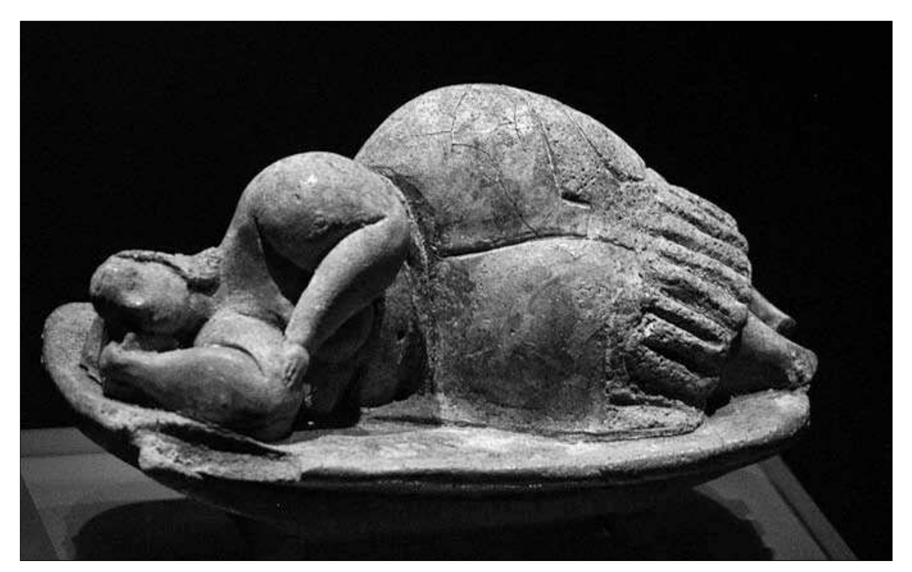
Aucun de ceux dont Jung suppose l'existence n'a bénéficié d'une démonstration satisfaisante, tandis que chacun d'eux se prête facilement au jeu de la réfutation par contre-exemples. Pourtant, il est malheureusement à craindre que paraissent encore longtemps des textes comme le suivant, récemment publié par une disciple de Jung :

> « Dès les premiers âges de l'humanité, de la Méditerranée à l'Indus, le principe créateur a eu le visage d'une femme, la déesse-mère, la Terre-mère ou la grande déesse Gaïa, première divinité sortie du chaos primordial […] Cette déesse des origines se nomme Inanna à Sumer, Démètèr en Grèce, Ishtar à Babylone, Nout ou Isis en Égypte[87]… »

Au moins peut-on espérer qu'après la lecture de ce qui précède un plus grand nombre de lecteurs soit en mesure d'apprécier l'absurdité des affirmations de ce type. De plus, il convient d'être d'autant plus prudent au regard de ce prétendu « archétype de la Terre-Mère » qu'il a

86. Balandier & Maquet 1968.
87. Genly 2008 : 77.

servi à défendre des thèses contradictoires, dont certaines sont des plus discutables, voire inquiétantes. Il suffira de rappeler à ce propos qu'en 1943, la revue *Zentralblatt für Psychotherapie* publia par exemple un article de Frederik Adama van Scheltema sur la « Terre-Mère » et le « Ciel-Père » de l'ancienne religion germanique comme symboles supposés fonder le caractère féminin de la maison-refuge pour le retour du guerrier… article recensé dans la bibliographie nazie officielle[88].



Statuette découverte dans l'hypogée de Hal Saflieni à Malte, et datée d'environ trois mille ans avant l'ère commune. Elle a été considérée come une « Déesse-Mère endormie. » Innombrables sont les découvertes archéologiques de «Venus» ou de « Déesses-Mères »… dont, en réalité, on ignore complètement la signification.

88. Scheltema 1943. *Nationalsozialistische Bibliographie* 8(1943) : 6/8 : 120.

Chapitre 15

Collision avec l'histoire

« Il est sûr que je suis rentré en collision
assez rudement avec l'histoire contemporaine. »
(Jung, Lettre à E. Beit von Speyer, 13 avril 1934) [1]

Il pourrait sembler que poser l'existence d'archétypes, comme le font Jung et mille autres à sa suite, revient à défendre une position plutôt généreuse, conduisant à rapprocher les hommes entre eux, puisque selon l'hypothèse jungienne, cette *facultas praeformandi* serait à l'œuvre au plus profond de l'esprit de tous les humains. Auquel cas, pourrait-on penser, il importe peu que cette hypothèse ne soit pas démontrée, puisque d'une part elle éclaire des pans entiers de la culture, et que d'autre part elle est parfaitement inoffensive. Il est inutile de revenir sur la première justification, qui est celle d'Anthony Stevens quand il affirme que, malgré toutes les réfutations, « la théorie des archétypes survivra aussi longtemps qu'elle conservera son pouvoir explicatif et descriptif[2] » : cette affirmation est une pétition de principe, relevant d'une position religieuse.

Par contre, la seconde affirmation, celle du caractère inoffensif de la théorie des archétypes, mérite qu'on s'y arrête. Un bon moyen de juger de son innocuité est d'examiner les applications que Jung en a faites durant la Seconde Guerre mondiale. En France, la chose n'a pas toujours été si aisée qu'elle aurait dû l'être, car la diffusion de l'œuvre de Jung y fut orchestrée après-guerre par Roland Cahen-Salabelle (1914-1998), un ami de Jacques Lacan généralement connu sous le nom de Dr Cahen, et qui avait rencontré Jung en 1936 alors qu'il préparait l'agrégation d'allemand[3]. Étudiant la philosophie, c'est son intérêt pour Nietzsche qui l'avait conduit à prendre contact avec Jung, avec lequel il suivit une

1. Jung 1992 : 210.
2. Stevens 1997.
3. Roudinesco 1998 : 91.

analyse[4]. En 1944, il publia *L'Homme à la découverte de son âme*, qui fut le premier ensemble d'écrits de Jung jamais traduits en français et cette édition indique que la préface et la traduction sont l'œuvre du Dr Cahen-Salabelle[5]. Il en est de même pour les rééditions de 1946, 1948 et 1950, mais à partir de la cinquième édition, le titre devient *L'Homme à la découverte de son âme ; préf. et adaptation par Roland Cahen*[6] », indication visible sur toutes les autres éditions de ce livre toujours réimprimé et présenté par l'un de ses récents éditeurs comme « un chef-d'œuvre capital[7] ». L'apparition du terme « adaptation », pour remplacer celui de « traduction » provient du fait qu'en réalité Jung n'a jamais vraiment écrit ce livre : il s'agit d'un recueil de « textes de Jung regroupés de façon incohérente, sans ordre chronologique ou thématique, sans présentation crédible, sans annotations sérieuses et traduits de manière incorrecte ou fantaisiste[8] ». Pourtant, le Dr Cohen, devenu psychiatre à l'Hôpital Ste-Anne à Paris, fut pendant de longues années[9] le traducteur officiel de Jung en France, avec l'autorisation de ce dernier, et il produisit ainsi une vingtaine d'ouvrages. De nos jours encore, les œuvres de Jung actuellement disponibles dans les librairies françaises comptent toujours nombre de livres qui ne sont pas de lui, n'étant en réalité que des anthologies composées en fonction des goûts personnels des éditeurs. C'est par exemple le cas d'une édition en livre de poche parue en 1998 sous l'égide de Michel Cazenave, et composée d'extraits de treize autres ouvrages auxquels sont parfois donnés des titres nouveaux, ce qui ne facilite guère la tâche du lecteur francophone. Le résultat est que l'intégralité des œuvres complètes de Jung n'est toujours pas disponible en français.

Il arrive aussi que les traductions aient été bricolées pour blanchir Jung de certaines accusations. En novembre 1932, il a donné à Vienne une conférence au cours de laquelle il déclara que « les hourrahs de la nation italienne vont à la personnalité du Duce, et les lamentations d'autres nations plaignent l'absence de chefs solides ». Dans le texte publié en

4. Kirsch 2000 : 157-158.

5. Jung 1944.

6. Jung 1958c.

7. Le catalogue de la Bibliothèque nationale de France n'indique que les éditions de 1946, 1962, 1963, 1970, 1977, 1987, 1990, 1994, 1988, mais il y en eut d'autres en 1948, 1958, 1967, 1969, 1972, 1975, 1979, 1989, 1995.

8. Roudinesco 1998 : 91-92.

9. Jusqu'à ce que paraissent les traductions d'Étienne Perrot chez Albin Michel, à la fin des années 1970 et dans les années 1980.

1934, il a ajouté en note : « Depuis que cette phrase a été rédigée, l'Allemagne aussi a trouvé son Führer » (« *Seitdem dieser Satz geschrieben wurde, hat auch Deutschland seinen Führer gefunden* »), ce que Richard Francis Carrington Hull, le traducteur des Collected Works, a traduit[10] par : « Après que cela ait été écrit, l'Allemagne s'est aussi tournée vers un Führer » (« *After this was written, Germany also turned to a Führer* »)[11]. Dans le contexte de l'époque, la nuance est importante entre « se tourner vers un Führer » et « trouver son Führer »… De même, dans les *Collected Works*, le mot « aryen » est mis entre guillemets[12], alors que dans le texte original publié en 1934 dans la revue *Zentralblatt für Psychotherapie,* où Jung évoquait la « psychologie aryenne », il employait le mot *arisch* sans aucuns guillemets[13]. Évoquant la méthode freudienne cette même année, Jung estime qu'elle dégrade les pensées de ses patients « dans le marais infantile et pervers d'une psychologie de blague obscène » (*in den infantil-perversen Sumpf einer obszönen Witzpsychologie*)[14] ce que Hull rend par « au niveau d'une psychologie de "blague salace"[15] », et quand Jung évoque « La technique avilissante, dissolvante et destructrice » (*die entwertende, zerfasernde, Unterminierungstechnik*) de la psychanalyse, Hull édulcore ce jugement en choisissant de ne pas traduire le terme » *« zerfasernde* »[16].

On ne peut malheureusement qu'être d'accord avec le jugement de Jay Sherry : certaines des nombreuses erreurs de traduction des *Collected Works* sont sans doute involontaires, mais beaucoup d'autres résultent de manipulations délibérément opérées par Hull[17]. Certains choix de ce dernier visaient ainsi à conférer aux publications de Jung une tonalité rationnelle rassurante qu'elles n'avaient pas au départ, comme dans le cas du titre d'une conférence qu'il a donnée à Vienne en 1932 et qui, dans les *Collected Works*, est devenu « Le développement de la person-

10. C'est lui qui signe la traduction, mais il avoue s'être inspiré de celle effectuée en 1939 par Stanley M. Dell (Jung 1954a : 167, n. 1), que je n'ai pu consulter.

11. *Ibid.* : 168, n. 3.

12. Jung 1970c : 166.

13. Cocks 1997 : 146.

14. Jung 1934c.

15. Jung 1970a : 168.

16. *Ibid.* : 170. En allemand, « zerfasern » signifie « décomposer en fibres, effilocher, disséquer, dissoudre. » « Unterminierung » désigne l'action de « saper », « miner », « creuser pour préparer une démolition », et par extension de « détruire lentement. »

17. Sherry 2008 : 3.

nalité » *(The Development of Personality*) alors que l'intitulé original était *Die Stimme des Innern*[18] (« La voix intérieure »). Un autre exemple est sa conférence de l'année précédente, intitulée *Die Entschleierung der Seele*[19] (« Le dévoilement de l'âme ») ce qui, dans les *Collected Works*, devient « Les postulats de base de la psychologie analytique » (*Basic Postulates of Analytical Psychology*)[20] – titre quand même plus présentable pour prétendre à une certaine scientificité ! Hull n'est pas seul en cause, comme le montre la comparaison des différentes éditions de la préface offerte par Jung à un livre de l'écrivain néonazi Miguel Serrano[21]. La première édition, en espagnol, fut publiée en Inde en 1960, et elle a été plusieurs fois republiée. Dans sa préface, Jung y stipule que

> « *El inconsciente – o lo que nosotros designamos con este nombre – se presenta al autor en su aspecto poético, aunque yo lo perciba mayormente en su aspecto científico o, quién sabe si con más exactitud, en el religioso*[22]. »

C'est sur la base de ce texte qu'a été réalisée la seule traduction française actuellement disponible :

> « L'inconscient – ou ce que nous désignons par ce mot – se présente à l'auteur dans son aspect poétique, tandis que moi je le perçois plutôt dans son aspect scientifique et philosophique, ou, qui sait, religieux[23]. »

Or Jung avait rédigé sa préface en anglais[24], et le texte original en est le suivant :

> « *The unconscious, or whatever we designate by this name, presents itself to the author by its poetic aspect, which I envisage chiefly from its scientific and philosophic – or perhaps more accurate – from its religious aspect*[25]. »

18. Jung 1981 : 167.
19. Jung 1931b.
20. Jung 1991b : 338-357.
21. Sur la carrière, les publications et les idées de Serrano, voir Goodrick-Clarke 2002 : 173-192, François 2011.
22. Serrano 1979 : 8.
23. Serrano 2002 : 8.
24. La première édition allemande du livre de Serrano ne date que de 1980, et il s'agit d'une traduction de l'édition en espagnol (Serrano 1980).
25. Serrano 1960.

Jung y considérait donc que l'approche religieuse était « peut-être plus précise » que l'approche scientifique (et philosophique), et la traduction espagnole est correcte à cet égard, mais l'édition française ne lui fait considérer la possibilité d'une telle approche que très éventuellement (« qui sait ? »), ce qui ne correspond pas du tout à sa position.

De plus, la plupart des textes cruciaux des années 1930 n'ont été que récemment mis à disposition du public, et l'attitude de Jung durant cette période a fait l'objet de nombreuses polémiques et prises de positions contradictoires, souvent envenimées ou sous-tendues par les oppositions entre les courants jungiens et freudiens, oppositions entre lesquelles il serait vain de vouloir trancher avec certitude sans avoir accès à de nouveaux documents décisifs. Avant toute discussion, il importe donc de présenter un résumé chronologique et strictement factuel d'événements pas toujours bien connus du grand public. Voici donc les faits essentiels, classés par années.

– 1930 –

Dans un article rédigé directement en anglais pour la revue new-yorkaise *Forum*, Jung écrit :

> « L'homme blanc constitue un problème tout à fait formidable pour le Noir, et lorsque vous affectez quelqu'un aussi profondément, alors, de façon mystérieuse, il en résulte un retour dans votre direction. Du simple fait de sa présence, le Noir est une source d'infection mimétique du caractère, que l'Européen ne peut que constater pour autant qu'il voie le fossé sans espoir existant entre l'Américain et le Noir africain. Quand les primitifs dépassent en nombre les hommes blancs, l'infection raciale devient un problème mental et moral sérieux. L'Amérique ne rencontre ce problème qu'à un degré relatif, parce que les Blancs sont bien plus nombreux que les hommes de couleur. Apparemment ils peuvent assimiler l'influence primitive sans grand risque pour eux-mêmes. Ce qui arriverait s'il y avait un accroissement considérable de la population de couleur, c'est une autre affaire[26]. »

– 1932 –

Novembre. Jung donne à Vienne une conférence dont l'intitulé original est « La voix intérieure » (*Die Stimme des Innern*), et dans laquelle il déclare :

26. Jung 1930 : 509.

> « Il y a des moments dans l'histoire du monde – et notre époque pourrait être l'un d'eux – où le bien doit se tenir de côté, de sorte que toute chose destinée à être meilleure apparaisse d'abord sous une forme mauvaise[27]. »

– 1933 –

30 janvier. En Allemagne, Hitler devient chancelier.

27 février. Hitler prétexte de l'incendie du Reichstag pour interdire le parti communiste, faussement accusé de cet acte.

23 mars. Le Reichstag vote les pleins pouvoirs à Hitler.

1er avril. Appel des nazis à boycotter les magasins, avocats et médecins juifs[28].

6 avril. Le professeur Ernst Kretschmer, directeur (depuis 1930) de l'*Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie* (AÄGP : « Société médicale générale de Psychothérapie, fondée en 1928 ») et clairement opposé au national-socialisme[29], démissionne de son poste[30].

7 avril. Une nouvelle loi (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*) interdit la fonction publique aux « non-Aryens », et les premières interdictions de travail (*Berufsverbot*) sont édictées à l'encontre des Juifs. L'AÄGP passe sous contrôle nazi, et cet organisme est alors réorganisé en deux corps, l'un allemand (DAÄGP : *Deutsche Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie* : « Société médicale allemande générale de psychothérapie ») l'autre international (IAÄGP : *Internationale Allgemein Ärtzliche Gesellschaft für Psychotherapie* : « Société médicale internationale générale de psychothérapie ») qui comprend des sections au Danemark et en Angleterre, Hollande, Suède, Suisse. Le premier groupe est dirigé par Matthias Heinrich Göring, psychologue membre du NSDAP (*National-Sozialiste deutsche Arbeiter Partei*) et directeur d'hôpital psychiatrique. Sa nomination ne devait rien à sa compétence personnelle, et tout à son cousinage avec le *Reichsmarschall* nazi Herman Göring : le placer à ce poste n'avait d'autre but que d'assurer le contact avec le gouvernement nazi[31]. Heinrich Göring souhaitait que

---

27. Jung 1981 : 185.

28. Tann & Erlenmeyer 1993 : 7.

29. Il avait publié en 1929 un ouvrage sur la psychologie des hommes de génie, dans lequel il préconisait le mélange des ethnies et des classes (Kretschmer 1929).

30. Geoffrey Cocks a fait remarquer qu'après cet épisode, Kretschmer a continué de travailler et de publier « tranquillement » dans l'Allemagne hitlérienne (Cocks 1991 : 15). Certes, mais cela ne change rien à l'attitude de Jung.

31. Harms 1946: 211.

soit fondée, en place de la psychanalyse freudienne, une « médecine allemande de l'âme » (*Deutsche Seelenheilkunde*) et il accepta cette présidence, car, écrivit-il à son collègue Walter Cimbal,

> « je suis un national-socialiste non seulement par l'appellation, mais aussi de tout cœur dans l'esprit d'Adolf Hitler […] Également dans l'intérêt du national-socialisme, je ne dois pas refuser [la direction], car je crois que nous, psychothérapeutes, avons une grande mission à accomplir dans le nouvel État […] Je voudrais simplement ajouter que nous sommes appelés à éduquer les enfants et les adultes dans le bon esprit. »

6 mai. Les nazis ferment « l'Institut pour la science sexuelle » (*Institut für Sexualwissenschaften*) fondé et dirigé par Magnus Hirschfeld (1868-1935), sexologue qui fut l'un des premiers défenseurs des droits des homosexuels.

10 mai. 20000 livres d'auteurs juifs (dont les œuvres de Freud et la bibliothèque de Magnus Hirschfeld) sont brûlés publiquement lors de l'autodafé de Berlin. Ce même mois, Jakob Wilhelm Hauer (dont nous reparlerons) rejoint l'association *Kampfbund für deutsche Kultur* dirigée par Rosenberg et dont le but est de diffuser les idées nazies dans les arts et la culture[32].

14 mai. Sous le titre « Contre la psychanalyse » (*Wider die Psychoanayse*) la *Berliner Börsen-Zeitung* publie un recueil d'essais où Jung est célébré pour son apport scientifique et pour sa victoire contre Freud et Adler[33]. Y figure notamment un article de Christian Jenssen expliquant que le « credo freudien » constitue un « élément étranger dans la nation allemande », alors que Jung trouve grâce devant l'auteur en tant que « véritable suisse-allemand, conservateur par nature », et surtout en tant que « penseur allemand[34] ».

29 mai. Jung écrit à Christian Jenssen pour le remercier de son article paru dans la *Berliner Börsen-Zeitung* :

> « J'ai rapidement parcouru l'article que vous avez eu l'amabilité de m'envoyer. Je ne peux que vous être reconnaissant de l'orientation de ce dernier, car il n'y a effectivement que peu de gens à avoir remarqué que je disais quelque chose de différent de Freud. Je suis malheureusement inconnu en Allemagne[35]. »

---

32. Poewe & Hexham 2005 : 26.
33. Lockot 1985 : 88, Brecht, Volker *et al.* 1987 : 86, Tann & Erlenmeyer 1993 : 7.
34. Cité dans Sherry 2008 : 96.
35. Jung 1992 : 170.

9 juin. Jung écrit à Johannes Heinrich Schultz qu'il acceptera d'être président de l'IAÄGP, avec son ami Gustav Richard Heyer pour le seconder[36]. Heyer, qui avait été analysé par Jung au milieu des années 1920, était devenu très proche de lui (il était l'une des rares personnes à le tutoyer). Il fut un chaleureux partisan d'Hitler dès le début, et rejoindra le parti nazi en 1937; Rudolf Hess était un de ses patients. Cependant, Heyer n'était pas antisémite, et c'est même lui qui permit l'émigration de Max Zeller aux États-Unis. Jung se fâchera avec lui du fait de leurs divergences politiques[37].

21 juin. Jung prend la présidence de l'IAÄGP et fait déplacer le siège de la société de Berlin à Zürich. Sa nouvelle responsabilité fait de Jung l'éditeur de la revue internationale *Zentralblatt für Psychotherapie* publiée par la société et qui est alors le périodique le plus connu en Europe pour ce domaine.

22 juin. Le parti social-démocrate allemand est interdit et ses membres sont envoyés en camps de concentration.

26 juin. Jung accorde à Radio Berlin une entrevue avec son ancien élève le Dr Adolf von Weizsäcker, un nazi qui, dans les années 1920, avait adhéré au *Bund der Köngener* fondé par Jakob Hauer et que dirigea un temps Rudolf Otto. À cette occasion, Jung fait la déclaration suivante :

> « Il existe en fait une énorme différence entre l'attitude psychique des Allemands et celle des Européens de l'ouest. Le nationalisme que connaissent les Européens de l'ouest leur paraît être une sorte de chauvinisme, et ils ne peuvent comprendre comment il se fait qu'il soit devenu en Allemagne une force constructrice de la nation, car pour eux, le nationalisme porte toujours la marque de leur propre chauvinisme […] Comme le disait récemment Hitler, le chef [*Führer*] doit être capable de se trouver seul et doit avoir le courage de suivre sa propre voie. Mais s'il ne se connaît pas lui-même, comment pourra-t-il guider les autres ? C'est pourquoi le véritable chef est toujours quelqu'un qui a le courage d'être lui-même, qui peut regarder dans les yeux non seulement les autres, mais surtout lui-même… »

Comme son interlocuteur demande à Jung ce que lui inspire le thème « actuellement populaire en Allemagne du chef personnel ou d'une élite dirigeante par opposition à un gouvernement élu dépendant de l'opinion des masses », il répond que

---

36. Cocks p. 77, 84-85, 101 ; Frosh : 255.

37. Kirsch 2000 : 125.

> « Les époques de mouvements de masse sont toujours des temps de dirigeants. Tout mouvement culmine organiquement dans un chef en qui s'incarne le sens et le but du mouvement populaire. Il est l'incarnation de l'âme nationale, et il en est le porte-parole. Il est le fer-de-lance de la phalange de l'ensemble du peuple en marche. Le besoin de tous appelle toujours un chef, quelle que soit la forme que puisse prendre un État […] Seules les périodes de tranquillité désœuvrée s'accommodent du ronronnement des délibérations parlementaires, qui démontrent toujours au fond une absence de pilotage […] Il est parfaitement naturel qu'un chef se dresse à la tête d'une élite, laquelle, aux siècles précédents, était formée par la noblesse. La noblesse croit par nécessité naturelle au sang et à l'exclusivité raciale [*Adel glaubt naturnotwendig an das Blut und an Rassenausschließlichkeit*]. L'Europe de l'Ouest ne comprend pas l'émergence psychique particulière de la jeune nation allemande, car elle ne se trouve pas dans la même situation historique ou psychologique[38]. »

Jay Sherry a souligné que, dans cette entrevue, le vocabulaire employé par Jung faisait tristement écho à la terminologie nazie. Jung affirma en effet que les « Européens de l'Ouest » étaient dans l'incapacité de comprendre l'enthousiasme des Allemands pour la reconstruction d'une « communauté nationale, » et il utilisa pour cela le terme *Volksgemeinschaft*, alors très employé par les nazis pour définir leur projet social. Et quand son interlocuteur lui demanda ce qu'il pensait de la psychanalyse freudienne, Jung répondit : « Je n'ai jamais pu me réconcilier avec cette hostilité à la vie » (*Ich konnte mich mit dieser Lebensfeindlichkeit nie befreunden*), qualifiant donc la doctrine de son adversaire de *Lebensfeindlichkeit* (« hostilité à la vie »), soit très exactement le mot qu'employaient les nazis pour discréditer tout ce qui leur semblait menacer ladite « communauté nationale[39] ».

À la fin de son séjour berlinois, Jung eut, à propos des nazis, un désaccord avec James Kirsch, qui rapporta la chose à Jay Sherry en ces termes :

> « En 1933, j'ai eu une discussion avec Jung quand je l'ai conduit à la gare Anhalter à Berlin, pour son retour à Zürich. À cette époque, il ne me croyait tout simplement pas quand je disais que les nazis étaient aussi horribles qu'ils l'étaient en réalité, et ce n'est qu'en 1937 qu'il comprit la nature des nazis[40]. »

38. McGuire & Hull 1977 : 61, 64-65.

39. Sherry 2008 : 94. Voir le texte original allemand dans : Tann & Erlenmeyer 1993 : 8, 10.

40. *Apud* Sherry 2008 : 112.

26 août. Le neurologue nazi Walter Cimbal, secrétaire de la DAÄGP, écrit à Matthias Heinrich Göring que Jung

> « doit être considéré dans le monde aryen-anglo-saxon comme le chercheur décisif de la psychologie des profondeurs, alors que tous les autres grands maîtres de notre science ne sont malheureusement pas aryens[41]. »

Cimbal cherche à s'assurer la caution scientifique de Jung, tout en laissant à Göring la responsabilité de l'alignement politique de la société, et il écrit donc au premier pour lui demander son accord:

> « Personne ne pense, même le moindrement, vouloir limiter votre leadership scientifique. Au contraire, nous croyons que nous recevrons votre guidance académique plus purement et plus fortement lorsque l'ordonnancement du leadership politique sera réalisé sous la forme spécifiée[42]. »

Le 4 septembre 1933, Jung lui répond:

> « D'aucun mouvement politique, on ne peut dire qu'il avait raison ou tort, pas plus que de toute autre situation. Il est tout à fait évident pour moi qu'une tendance politique dirigeante tient tout sous son influence. Il est tout à fait inutile que l'individu s'oppose à ce que j'appellerais des conditions météorologiques […] Je suis donc disposé à accorder mon consentement au professeur Göring sans autre formalité, afin qu'il guide les négociations avec les institutions de l'État. Pour notre mouvement, c'est même un grand avantage que les rencontres soient dirigées par un national-socialiste accrédité. Nous pouvons accomplir notre tâche scientifique dans ce contexte[43]. »

En Allemagne, l'éditeur nazi Julius Streicher[44] fonde la revue « médicale » *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden* (« La santé du peuple allemand par le sang et par le sol ») qui paraîtra jusqu'en 1935. Son numéro d'août-septembre ouvre une rubrique sur « le rôle du Juif dans la médecine » (*Die Role des Juden in der Medizin*) dont la première contribution, intitulée « La psychanalyse du Juif Sigmund Freud » (*Die Psychoanalyse des Juden Sigmund Freud*) expose que

41. Lockot 1985: 92, Tann & Erlenmeyer 1993 : 11.

42. Cité dans Sorge 2012 : 161-162. Ma traduction.

43. *Id.*

44. Cet ancien instituteur fut l'éditeur de *Der Stürmer*, hebdomadaire de propagande nazie particulièrement infâme (Bytwerk 2001).

« la psychanalyse offre un exemple frappant de ce que, pour nous Allemands, il ne peut jamais rien venir de bon d'un Juif[45]. »

Trois mois plus tard, Jung rédige, en tant que nouveau président, l'éditorial du numéro de décembre 1933 de la revue *Zentralblatt für Psychotherapie*, précisant que ce changement de présidence « a coïncidé avec un grand bouleversement en Allemagne[46] » sans pour autant préciser que l'ancien président, le professeur Ernst Kretschmer, avait démissionné sitôt la mainmise des nazis sur l'AÄGP (voir ci-dessus, au 6 avril 1933). Dans le même éditorial, il fait aussi cette annonce :

> « Il n'y a plus à dissimuler les différences réelles qui existent entre les psychologies allemande et juive, qui sont connues de longue date de toute personne intelligente : la science ne peut qu'y gagner[47]. »

C'est de cette même année que date son article « Sur la Psychologie[48] », qui sera révisé et augmenté en 1934 pour une seconde édition[49] à partir de laquelle sera faite la traduction en anglais publiée dans ses œuvres complètes sous le titre « Le sens de la psychologie pour l'homme moderne ». On y lit notamment ce passage :

> « Quand nous examinons l'histoire humaine, nous ne voyons que ce qui apparaît en surface, et même cela est déformé par le miroir estompé de la tradition. Mais ce qui arrive réellement échappe à l'œil interrogatif de l'historien, car le véritable événement historique est profondément enfoui, ressenti par tout le monde sans être observé par personne […] Guerres, dynasties, bouleversements sociaux, conquêtes et religions ne sont que les symptômes superficiels d'une attitude psychique secrète ignorée même de l'individu, et que ne transmet aucun historien[50]. »

Toujours la même année, la revue *Zentralblatt für Psycotherapie* publie un article cosigné de Jung et Matthias Göring, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire du Dr Robert Sommer (1864-1937), ancien assistant de Wilhelm Wundt qui, en 1926, avait contribué à fonder l'AÄGP et qui avait été le premier rédacteur en chef du *Zentralblatt*. Dans leur hommage, Jung et Göring rappellent que

45. *Fac simile* et Traduction dans Brecht, Volker *et al.* 1987 : 87-88, 237-238.
46. Jung 1933a.
47. *Ibid.*
48. Jung 1933c.
49. Jung 1934a.
50. Jung 1970a : 147-148.

l'organisation fondée par le même Sommer en 1923, *Deutscher Verband für Psychische Hygiene* (« Association allemande pour l'hygiène mentale »), était « une association relativement petite avant le moment décisif, et aujourd'hui d'une extraordinaire importance ». Or le « moment décisif » auquel il est fait allusion dans ce texte n'est autre que l'arrivée au pouvoir des nazis. Dans la suite de leur hommage, Jung et Göring font l'éloge du livre de Sommer intitulé *Familienforschung, Vererbungs- und Rassenlehre* (« Recherches sur la famille, l'hérédité et la race »), dont la première édition, bien connue de Jung[51], remontait à 1907, et ils insistent en particulier sur le fait qu'un nouveau chapitre fut ajouté par l'auteur en 1927. Cet « important chapitre » est intitulé « Raciologie et histoire raciale », et on y lit notamment[52] qu'il y aurait eu « une intrusion de sang étranger dans la race allemande », que « le type de la race nordique […] contraste […] avec le front bas des races humaines primitives », que « la formation du nez est utilisée comme un critère racial en anthropologie », que « la psychiatrie pratique est […] très étroitement liée à la raciologie[53] »… Les deux auteurs s'accordent à louanger le travail de Sommer pour avoir « reconnu l'importance de la généalogie, de l'eugénisme et de la race longtemps avant le mouvement nazi[54] ».

Durant l'automne, Jung donne à l'université de Francfort une conférence dont le sujet n'a pas été retenu, mais on sait que son intervention fut introduite par le poète Rudolf Binding (1867-1938), signataire de la *Gelöbnis treuester Gefolgschaft* (serment de fidélité des artistes à Hitler). Un témoin se souviendra de l'image de Jung traversant la scène ornée de swastikas pour venir dire son texte, et de la réaction des étudiants : « Si la swastika ne dérange pas le fameux professeur suisse, alors tout ira certainement bien[55]. »

23 novembre. Dans une lettre adressée au médecin autrichien Rudolf Allers, qui émigrera aux États-Unis en 1938, Jung écrit que « Göring est un homme très aimable et très raisonnable, ce qui place

51. Il la cite dans son livre sur « Freud et la Psychanalyse » (Jung 1991a : 303, n. 7).

52. Samuels 2005 : 294-295.

53. Je n'ai pas eu accès à cette édition du livre de Sommer, et ces citations sont faites d'après Samuels 2005 : 464, qui indique à quelles pages de l'ouvrage elles se trouvent.

54. Göring & Jung 1934, cité dans Goggin & Goggin 2001 : 71-72.

55. D'après une entrevue de Jung parue dans le numéro du 27 décembre 1947 d'un journal de Berne cité par Sherry 2008 : 88.

notre collaboration sous les meilleurs auspices[56] », et il justifie sa position en affirmant que « La psychothérapie doit chercher à se maintenir à l'intérieur du Reich allemand plutôt que s'installer en dehors du Reich, quelles que soient les difficultés d'existence qu'elle y rencontrera[57] ».

En *décembre,* Jakob Hauer adhère aux Jeunesses hitlériennes (*Hitlerjugend*)[58].

C'est également en 1933 que fut fondé le Cercle d'Eranos, dont le nom fut suggéré par Rudolf Otto, et dont Mircea Eliade écrira que Jung en fut le *spiritus rector*.

– 1934 –

22 janvier. Jung écrit à Poul Bjerre :

> « Présentement, il s'agit d'organiser la Société internationale [de psychothérapie]. Comme vous le savez, la Société allemande a été contrainte par les changements politiques en Allemagne à constituer une association nationale sous l'autorité d'un "Führer". Cette association est soumise aux directives politiques les plus strictes, comme vous pouvez vous en douter. Son existence serait devenue impossible sans la subordination absolue à l'État national-socialiste. C'est pourquoi j'ai conseillé aux Allemands de ne pas hésiter à se subordonner[59]. »

Jung assiste au congrès de l'IÄGP à Bad Nauheim, et il y délivre un discours présidentiel dont un résumé a été publié dans le *Zentralblatt für Psychotherapie*. Dans son discours d'ouverture prononcé pour ce même congrès, Matthias Göring affirme que « les idées du Führer ont fertilisé la psychothérapie allemande[60] » et en conclusion il déclare :

> « Je dis aujourd'hui que *Mein Kampf* doit être désigné comme un livre scientifique […] Quiconque lit ce livre ou les discours du Führer et étudie sa façon d'être reconnaîtra qu'il a quelque chose qui manque à la plupart d'entre nous : Jung appelle cela l'intuition. C'est plus important que toute la science. C'est pour cela que je demande à chacun de vous d'étudier de façon approfondie ce livre et les discours d'Adolf Hitler avant le prochain congrès, qui se tiendra de nouveau à Bad Nauheim[61]. »

56. Jung 1992 : 182.
57. *Ibid.* : 181-182.
58. Poewe & Hexham 2005 : 26.
59. Jung 1992 : 184-185.
60. Samuels, Shamdasani *et al.* 1993 : 465.
61. Cité dans Brecht, Ehlers *et al.* 1985.

Le *Zentralblatt für Psychotherapie* publie un article de Jung portant sur « la situation actuelle de la psychothérapie », dans lequel il écrit ceci :

> « Les Juifs ont en commun avec les femmes cette particularité : étant physiquement plus faibles, ils doivent chercher les défauts de l'armure de leurs adversaires, et ayant dû s'exercer à cette technique au cours d'une histoire multiséculaire, les Juifs sont le mieux protégés aux endroits où les autres sont le plus vulnérables. Leur culture étant plus de deux fois plus ancienne, ils sont bien plus conscients des faiblesses et infériorités humaines, et ils sont donc bien moins vulnérables de ce point de vue que nous ne le sommes. Ils sont aussi redevables à l'ancienneté de leur culture de la faculté consciente de vivre en termes amicaux et tolérants avec leurs propres défauts, tandis que nous sommes encore trop jeunes pour ne plus nous faire d'illusions sur nous-mêmes. De plus, notre destin nous impose encore de créer une culture (car nous en avons besoin), et pour cela, ce qu'on appelle les illusions, sous forme d'idéaux unilatéraux, de convictions, de projets, etc., sont essentielles. Comme le Chinois cultivé, le Juif, en sa qualité de membre d'une race dont la culture est vieille de plus de trois mille ans, est psychologiquement plus conscient de lui-même que nous ne le sommes. C'est pourquoi, d'une manière générale, il est moins dangereux pour le Juif de déprécier son inconscient. D'autre part, l'inconscient aryen contient des tensions et des germes créateurs d'un avenir encore inexploré, qu'on ne peut pas dévaluer en qualité de romantisme infantile sans mettre l'âme en danger. Les peuples germaniques, qui sont encore jeunes, sont parfaitement capables de produire de nouvelles formes de culture et cet avenir a son siège dans l'obscurité de l'inconscient de chaque individu, en qualité de germe chargé d'énergie, capable d'un éclat puissant. Le Juif, en sa qualité de nomade relatif, n'a jamais produit et sans doute ne produira jamais sa propre culture, puisque tous ses instincts et dons exigent pour se développer un peuple-hôte plus ou moins civilisé. C'est pourquoi la race juive en son ensemble possède, suivant mon expérience, un inconscient qui ne peut être que conditionnellement comparé à l'inconscient aryen. Abstraction faite de certains individus créateurs, le Juif moyen est déjà bien trop conscient et différencié pour receler les tensions d'un avenir non encore conçu. L'inconscient aryen a un potentiel plus élevé que l'inconscient juif ; tel est l'avantage et le désavantage d'une jeunesse qui n'est pas encore complètement étrangère à la barbarie. À mon avis, toute la psychologie médicale du passé a commis une grande erreur en appliquant sans discrimination des catégories juives, qui ne sont même pas valables pour tous les Juifs, aux Germains ou aux Slaves chrétiens. Ce faisant, la psy-

chologie médicale en venait à qualifier le secret le plus précieux des peuples germaniques – les profondeurs créativement prophétiques de l'âme – de marécages banals et puérils, tandis que mes avertissements étaient soupçonnés d'être teintés d'antisémitisme. C'est Freud qui se trouve à l'origine de cette suspicion. Freud ne connaissait pas l'âme allemande, il la connaissait aussi peu que tous ses officiants germaniques. Le grandiose phénomène du national-socialisme, que le monde entier contemple les yeux étonnés, les a-t-il édifiés ? Où se trouvaient cette énergie et ces tensions inouïes lorsque le national-socialisme n'existait pas encore ? Elles étaient cachées dans les profondeurs de l'âme germanique, dans ces profondeurs qui sont tout à fait autre chose qu'une poubelle à désirs infantiles impossibles à satisfaire et à ressentiments familiaux non résolus. Un mouvement qui saisit tout un peuple a aussi mûri dans chacun. C'est pour cela que je dis que l'inconscient germanique contient des tensions et des potentialités dont la psychologie médicale doit tenir compte dans son évaluation de l'inconscient[62]. »

5 février. En Allemagne, interdiction faite aux étudiants en médecine non aryens de passer les examens[63].

9 février : Jung écrit au Dr Wolfgang M. Kranefeldt, l'un de ses disciples, à propos de la réception des thèses d'Adler et Freud dans l'Allemagne hitlérienne :

> « Comme on le sait, on ne peut rien faire contre la stupidité, mais en l'occurrence le peuple Aryen peut démontrer qu'avec Freud et Adler, des points de vue spécifiquement juifs sont prêchés publiquement, et comme on peut le prouver aussi, des points de vue ayant un caractère essentiellement désintégrateur. Si la prédication de cet évangile juif est agréable au gouvernement, alors qu'il en soit ainsi. Sinon, il y a aussi la possibilité que cela puisse n'être pas agréable au gouvernement[64]. »

Il est à noter que le terme « désintégrateur » (en allemand *zersetzend*), qui sonne étrangement dans la traduction française, était celui qu'utilisaient les nazis pour décrire ce qu'ils considéraient comme les effets des Juifs sur la société « aryenne[65]. » Ici comme en maintes autres occasions, Jung réduit la personne de ses adversaires à une caté-

62. Jung 1934c. Trad. angl. : Jung 1970c : 166. J'utilise ici la traduction de Léon Poliakov et Marieluise Neuhaus citée par Bercherie 2004 : 41.

63. Laqueur & Baumel 2001 : xxii. Laqueur & Baumel 2001 : xxii.

64. Cité dans Stein 1991 : 108. Texte allemand original cité dans Lockot 1985 : 99.

65. Beebe 2001 : 368.

gorie raciale, et en conséquence ne voit en Freud qu'un Juif incapable de produire autre chose qu'une « psychologie juive » qu'il qualifie d'« évangile juif ».

27 février. Le psychanalyste Gustav Bally, qui avait fui Berlin pour se réfugier à Zürich, publie dans la *Neue Zürcher Zeitung* un article qui accuse Jung de collusion avec le régime nazi :

> « L'éditeur avoué de cette revue alignée [*Zentralblatt für Psychotherapie*] est le Dr C.G. Jung (Küsnacht - Zürich). Un Suisse édite donc l'organe officiel d'une société qui, selon les déclarations d'un de ses membres dirigeants, le Dr M.H. Göring, attend “de tous ses membres actifs appelés à écrire et à s'exprimer en public qu'ils aient étudié avec tout le sérieux scientifique nécessaire l'ouvrage de base d'Adolf Hitler, *Mein Kampf*, et qu'ils le tiennent pour fondamental” […] Celui qui se présente comme éditeur d'une revue alignée en posant la question des races doit savoir que ce qu'il demande s'inscrit sur un fond de passions orchestrées qui va fournir de lui-même l'interprétation contenue implicitement dans les mots qu'il emploie. Non, qui l'a déjà fournie. Dans le même numéro que Jung signe en tant qu'éditeur, Cimbal se réfère à ses propos ; il les a compris : “Le congrès (suivant), comme l'indique l'éditeur dans sa préface pour le *Zentralblatt*, s'efforcera d'élaborer une psychologie et une psychothérapie de souche allemande.”[66] »

2 mars. Jung écrit à Walter Cimbal pour se plaindre de ce que le *Zentralblatt* ait publié, sans qu'il en ait été informé, les propos de Göring auxquels fait allusion Bally. Il termine sa lettre ainsi :

> « À Zürich, le *Zentralblatt* a déjà déchaîné une polémique acharnée contre moi. Vous comprendrez aussi que, comme rédacteur en chef du *Zentralblatt*, je dois avoir, au moins à certains égards, une influence sur la réalisation du journal. Je n'utiliserai en aucun cas cette influence pour engager la publication dans une voie qui ne serait pas recevable sur le plan de votre politique intérieure, vous pouvez en être assuré. Mais, en ma qualité de président de la Société internationale, je dois néanmoins veiller avec soin à ce que le périodique placé sous ma direction garde une allure scientifique et s'abstienne de toute politique[67]. »

66. Bally 1934. Sur cet épisode, voir aussi Roudinesco 2009.

67. Jung 1992 : 197.

Ce même jour, Jung écrit au Dr Pupato :

> « La question abordée par moi du caractère particulier de la psychologie juive ne suppose pas que je songe à dénigrer les Juifs, au contraire c'est seulement une tentative pour déterminer et formuler ce caractère particulier de leur esprit, qui distingue le peuple juif d'autres peuples. L'existence de telles différences ne sera contestée par aucune personne raisonnable, j'imagine ; pas plus que ne sera contestée l'existence de différences tout à fait essentielles entre la mentalité des Allemands et celle des Français en général, bien que le foie des Français ne fonctionne pas autrement que celui des Allemands. Mais les liens entre la mentalité et le foie ne sont pas très étroits[68]. »

13-15 mars. Jung répond à Bally par un article paru dans la *Neue Zürcher Zeitung*, expliquant qu'il n'a fait que vouloir aider l'humanité souffrante et les psychothérapeutes, la science et – excusez du peu – la Civilisation. Il ne reproche à la publication du manifeste pronazi de Göring que d'être « une de ces lamentables gaffes tactiques qui furent le fléau de la politique étrangère allemande même sous l'ère de Guillaume II », et il considère que, de la part du corps médical, s'élever contre le régime nazi n'aurait aucun sens[69]. Quant à ses thèses sur la « psychologie juive », il les maintient purement et simplement : « Je dois confesser » – écrit-il en effet – « ma totale incapacité à comprendre pourquoi ce serait un crime que de parler de psychologie "juive"[70] ». Selon lui, « le problème juif est un complexe et une plaie purulente » (« *Das jüdische Problem ist ein Komplex, eine schwärende Wunde*[71] »). Il écrit aussi : « Que nous, docteurs, faisions face au régime national-socialiste comme si nous étions un parti n'a aucun sens[72]. »

14 mars. Thomas Mann écrit dans son journal :

> « L'article par lequel C.G. Jung se défend dans la N.Z.Z. est tout à fait désagréable et louche, mal écrit même et sans esprit, marqué d'une prose pleine de fausseté. Il faudrait qu'il annonce franchement son "appartenance." Le paragraphe sur les "Aryens" est appliqué en toute rigueur dans la *Reichswehr*[73]. »

68. *Ibid.* : 198-199.
69. Jung 1970a : 536, 538.
70. *Ibid.* : 541.
71. *Ibid.* : 439.
72. *Ibid.* : 539.
73. Mann 1985 : 354. La Reichswehr est la « force armée du Reich. »

19 mars. Jung écrit au Dr Oluf Brüel, de Copenhague, pour l'assurer de sa « stricte neutralité » et pour déplorer la parution du texte de Göring dans la revue qu'il dirige, sans pour autant profiter de cette occasion pour en condamner le contenu (mais il ne l'avait pas fait non plus dans sa lettre à Cimbal) :

> « Comme vous, j'ai déploré que le manifeste nazi de Göring ait paru dans le *Zentralblatt*. Je pensais, à tort bien sûr, que cette proclamation était réservée à la revue allemande. En raison de l'éloignement et des retards qu'il entraîne, je n'arrive pas toujours à être au courant de tout. Mais j'ai donné des instructions strictes au rédacteur en chef pour maintenir la neutralité du *Zentralblatt* […] Pour finir, je voudrais vous demander de faire savoir à tous ceux qu'inquiète la situation politique de l'Allemagne que je reste sur un terrain de stricte neutralité, et que c'est seulement en raison des circonstances particulières du moment que les médecins allemands sont contraints eux aussi de faire une profession de foi politique[74]. »

26 mars. Jung écrit au Dr B. Cohen :

> « Votre critique de mon ignorance des choses judaïques est tout à fait justifiée. Je ne comprends pas l'hébreu. Mais vous paraissez m'imputer une position politique qui en réalité n'est pas la mienne. Je ne suis en rien l'adversaire des Juifs, même si je suis l'adversaire de Freud ; car je le critique en raison de son optique matérialiste et intellectualiste et plus encore irréligieuse, mais absolument pas parce qu'il est juif. Dans la mesure où sa doctrine repose sur des prémisses judaïques, elle n'est pas valable pour un non-Juif[75]. »

27 mars. D'énormes manifestations de protestation contre l'action antisémite en Allemagne sont organisées dans trois cents villes des États-Unis d'Amérique, dont New York. Albert Einstein, venant de cette ville et se rendant à Anvers, débarque au Havre, où il déclare qu'il ne retournera sans doute jamais en Allemagne. Le savant, alors mondialement célèbre, rédige une déclaration qui sera publiée le lendemain, et dans laquelle il dénonce « les actes de force brutale et d'oppression contre tous les gens d'esprit libre et contre les Juifs, qui ont lieu en Allemagne ». Il conclut par ces lignes :

74. Jung 1992 : 204-205.

75. *Ibid.* : 207.

« Nous pouvons espérer que la réaction sera suffisante pour préserver l'Europe d'une régression vers la barbarie des époques depuis longtemps révolues. Puissent tous les amis de notre civilisation si gravement menacée concentrer tous leurs efforts afin d'éliminer cette maladie psychique du monde. Je suis avec vous[76]. »

28 mars. Le jour de la publication de l'appel d'Einstein, Jung écrit au Dr Max Guggenheim :

« Si vous consentez à faire abstraction de la persécution des Juifs en Allemagne, vous serez bien obligé de reconnaître qu'il y a dans ce pays une science médicale d'une grande importance pour nous autres Suisses[77]. »

13 avril. Jung écrit à E. Beit von Speyer :

« Il est sûr que je suis entré en collision assez rudement avec l'histoire contemporaine. Un étranger ne peut pratiquement rien entreprendre en commun avec l'Allemagne sans faire l'objet de soupçons politiques d'un côté ou de l'autre de la frontière. On prétend que me voilà devenu un antisémite assoiffé de sang parce que j'ai aidé les médecins allemands à rétablir leur société de psychothérapie et parce que j'ai dit qu'entre la philosophie juive et la philosophie dite aryenne il existait certaines différences reposant essentiellement sur le fait que les Juifs ont une civilisation plus vieille de deux mille ans que celles des dénommés Aryens[78]. »

10 mai. Début du congrès de l'IÄGP à Bad Nauheim.

12 mai. Les statuts de l'IÄGP sont modifiés, à la suite de quoi Jung fera insérer dans le *Zentrablatt* une lettre circulaire signée de lui, dans laquelle il expose que

« les circonstances politiques d'une part, et le fait d'autre part qu'il n'existe pas encore de groupe nationaux dans tous les pays, empêchent certaines personnes d'adhérer à leurs groupes respectifs ; en conséquence la décision a été prise de rendre facultative l'adhésion à un groupe national : c'est-à-dire qu'il est possible d'adhérer en tant que membre individuel à la "Société supranationale médicale générale de psychothérapie"[79]. »

76. *Apud* Anonyme 1933 : 1.
77. Jung 1992 : 209.
78. *Ibid.* : 210.
79. Circulaire republiée et traduite dans *Cahiers Jungiens de Psychanalyse* 82(1995) : 20-21.

Cette décision permet aux praticiens juifs de continuer d'être membres de l'association internationale alors même qu'ils seraient exclus de l'association allemande par les nazis. Pour opérer la modification des statuts, Jung avait fait appel à un jeune avocat juif du nom de Wladimir Rosenbaum, qui était membre du Club Psychologique de Zürich. Tous deux travaillèrent à reformuler les statuts en termes suffisamment ambigus pour échapper à la nazification, et Rosenbaum rapporta plus tard que, pendant leurs entrevues, Jung ne cessait de répéter « Ils sont vraiment fous ![80] »

26 mai. Jung écrit au Dr James Kirsch, un médecin juif, pour vanter son action au sein de la Société internationale, et pour se défendre de toute accusation d'antisémitisme. Il affirme que la polémique aurait été motivée par ses déclarations sur les différences « entre psychologie juive et psychologie chrétienne » – alors qu'en réalité, c'est à une psychologie « aryenne » (« *arisch* » mot employé par lui sans guillemets) qu'il avait comparé la « psychologie juive[81] ». Dans ce même courrier, il utilise également la « technique de l'homme de paille » en affirmant que l'hebdomadaire *Schweizerisches Israelitisches Wochenblatt* aurait affirmé qu'il comparait les Juifs « à une horde mongole », chose que cette publication n'a en réalité jamais faite :

> « […] en tant que président d'honneur de la Société internationale de psychothérapie, je ne pouvais pas me permettre de la laisser tomber au moment où Kretschmer a démissionné. Les médecins allemands m'ont instantanément prié de garder ce poste et par la suite j'ai fait ce que tout autre aurait fait à ma place, c'est-à-dire que je me suis acquitté de mon devoir vis-à-vis de la Société internationale […] il faut aussi noter le fait réjouissant que, sur ma proposition, on a adopté un paragraphe spécial permettant désormais aux médecins allemands d'origine juive d'adhérer individuellement à la Société internationale […] Maintenant, en ce qui concerne mon opinion selon laquelle les Juifs ne produiront probablement pas de civilisation qui leur soit propre, cette opinion repose 1° sur des faits historiques, 2° sur l'autre fait que l'apport propre des Juifs à la civilisation se développe plus nettement que partout ailleurs à l'intérieur d'une civilisation économique, dans laquelle les Juifs deviennent très souvent les véritables supports ou les promoteurs de ce type de civilisation […] Le simple fait que je parle de différence entre psychologie juive et psychologie chrétienne suffit à faire expri-

80. Sherry 2008 : 113. Sur le détail de cet épisode, voir Bair 2007 : 678-680.

81. Cocks 1997 : 146.

> mer par tout le monde l'idée préconçue que je serais antisémite. Ou bien, comme le dit par exemple l'hebdomadaire suisse *Schweizerisches Israelitisches Wochenblatt*, qu'en prétendant être aussi peu antisémite qu'antichinois, je voudrais comparer les Juifs à une horde mongole. Il s'agit là d'une susceptibilité maladive qui rend toute discussion presque impossible. Comme vous le savez, Freud m'a déjà accusé d'antisémitisme parce que je me sentais incapable d'approuver son matérialisme sans âme. Avec cette propension à flairer partout l'antisémitisme, les Juifs finissent par susciter réellement l'antisémitisme […] Pour finir, je voudrais encore vous annoncer la parution de mon nouveau livre *Wirklichkeit der Seele* pour lequel j'ai requis la collaboration d'un auteur juif pour traiter de la psychologie de l'Ancien Testament, afin d'agacer les nazis et tous les Juifs qui m'ont décrié comme antisémite. La prochaine calomnie à inventer maintenant, ce sera que je souffre d'une totale absence de convictions et que je ne suis ni antisémite ni nazi[82]. »

9 juin. Jung écrit au Dr Gerhard Adler :

> « Le fait que Freud puisse à ce point oublier ses racines est typiquement juif. C'est en effet typiquement juif, cette capacité des Juifs à oublier complètement qu'ils sont juifs bien qu'ils sachent qu'ils le sont. C'est cela qui est inquiétant chez Freud, et pas seulement sa philosophie matérialiste et rationaliste […] Ainsi, quand je critique l'aspect juif de Freud, je ne critique pas les Juifs, mais cette condamnable capacité des Juifs à renier leur propre nature, qui se manifeste chez Freud […] Que les Juifs n'aient jamais créé une forme propre de civilisation, cela demande encore à être démontré avec soin. Une chose est sûre, c'est que cela n'a pas été le cas pendant les deux mille dernières années[83]. »

29 au 30 juin. Nuit des Longs Couteaux. Prétextant une rébellion de la SA (la milice privée *Sturmabteilung*), Hitler crée en Allemagne un climat de terreur en faisant assassiner par les SS et la Gestapo au moins 85 de ses adversaires ; plus d'un millier d'autres sont emprisonnés.

21 juin (jour anniversaire de l'accession de Jung à la présidence de l'IÄGP). Jung est reçu membre de la *Kaiserlich Leopold-Carolinisch Deutsche Akademie der Naturforscher.* Parmi les nouveaux membres reçus ce même jour par cette académie, on remarque la présence de plusieurs nazis[84] : le physicien Johannes Stark qui travaillait à une *Deutsche*

82. Jung 1992 : 214-215.
83. *Ibid.* : 219.
84. Sherry 2008 : 114.

Physik débarrassée des influences du « juif Einstein », Otmar Freiherr von Verschuer qui aura pour assistant le sinistre Josef Mengele[85], ainsi que l'eugéniste Fritz Lenz qui dirigeait la revue *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* (« Archives de Biologie raciale et sociale ») et qui, depuis mai 1933, était membre du conseil d'experts pour la politique raciale au ministère de l'Intérieur (*Sachverständigenbeirat für Bevölkerungs- und Rassenpolitik beim Reichsinnenminister*) dont l'une des premières préconisations recommandait la stérilisation obligatoire des porteurs de maladies héréditaires[86].

Juillet. L'article de Jung « Sur la situation actuelle de la psychothérapie » (*Zur Gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*) paraît dans le numéro 7 du *Zentralblatt für Psychotherapie*. Il y attaque violemment la psychanalyse freudienne, affirmant que « traiter [...] les gens de façon réductionniste » comme il pense qu'elle le fait « et suspecter leur propreté naturelle de saleté non naturelle est non seulement un péché stupide, mais carrément criminel[87]. » L'opposition qu'il utilise (*Reinlichkeit* « propreté » *vs* « saleté » *Schmutz*) pour dénoncer la méthode freudienne, qu'il avait coutume d'également qualifier de « juive », est pour le moins malheureuse, car elle évoque l'ancien préjugé sur la « saleté juive », alors devenu l'un des lieux communs de la rhétorique nazie anti-juive[88]. Ainsi, dès le début de *Mein Kampf*, Hitler parle-t-il de la « saleté morale du peuple élu » (*die moralischen Schmutzflecken des auserwählten Volke*) et, Rosenberg dira le 6 août 1942 que « l'élimination de la saleté juive [...] signifie que les diverses communautés nationales seront à nouveau propres[89]... »

85. Stark, qui avait reçu le prix Nobel en 1919, déclarera, en 1936, retrouver en « Hitler et ses camarades » le même esprit qu'en Galilée, Kepler, Newton et Faraday (Stark 1936, Weinreich 1999: 12). Sur Freiherr von Verschuer, voir Szöllösi-Janze 2001 : 223, Hutton 2005 : 222-223.

86. Sur Lenz, voir Szöllösi-Janze 2001 : 186, Hutton 2005 : 221-222.

87. Jung 1934c. Traduction (édulcorée) par Hull : 168 (« *to treat such people reductively, to impute ulterior motives to them, and to suspect their natural wholesomeness of unnatural obscenities is not only sinfully stupid but positively criminal.* ») Sur ces problèmes de traduction, voir Sherry 2008 : 108.

88. *Ibid.* : 109.

89. Besançon 1974 : 359.

13 novembre. Jung écrit à Göring :

> « Monsieur et cher collègue. Je suis entièrement d'accord avec votre proposition et je vous remettrai aussitôt l'article de Brüel, au cas où il me l'enverrait d'abord. De même je suis tout à fait d'avis que, dans les circonstances actuelles, il ne faut surtout pas publier la photo de Freud dans le Zentralblatt. Avec mes meilleurs sentiments, votre toujours dévoué, C.G. Jung[90]. »

Le numéro de *décembre* de la revue « médicale » allemande *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden* publie un article de Karl Holz expliquant que « le peuple allemand doit par-dessus tout faire une seule chose. Il doit s'assurer que le Juif et l'esprit juif disparaissent à jamais du système de santé allemand[91] ».

Par ailleurs, on pouvait lire cette année-là dans la principale revue médicale de Münich (*Münchener Medizinische Wochenschrift*) des annonces de l'éditeur J.F. Lehmann pour divers livres de « science raciale » et d'« hygiène raciale »; elles y côtoyaient des publicités de médecins « aryens » et des offres d'emplois médicaux réservés aux membres du parti nazi[92].

– 1935 –

Dans l'édition de 1935 de *Two Essays on Analytical Psychology*, Jung déclare :

> « Ce serait donc une faute tout à fait impardonnable si nous acceptions que les conclusions d'une psychologie juive puissent être généralement valides ![93] Il ne viendrait à l'esprit de personne de nous appliquer une psychologie chinoise ou indienne. L'accusation bon marché d'antisémitisme, que l'on m'a portée sur la base de cette critique, est aussi stupide que de m'accuser de préjugés antichinois. Certes, à une phase plus ancienne et plus profonde du développement psychologique, lors de laquelle il est encore impossible de distinguer entre des mentalités aryenne, sémitique, hamitique et mongole, toutes les races humaines ont

90. Un *fac simile* de cette lettre est publié dans Brecht, Volker *et al.* 1987 : 93.

91. *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden*, Numéro 23, du 1er décembre 1934 (p. 1-2) republié à http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/dvg34-23.htm

92. Proctor 1988 : 163.

93. Je suis ici la traduction correcte de Jay Sherry, qui restitue le point d'exclamation final et le « nous » du texte original, intentionnellement supprimés dans toutes les traductions précédentes (Sherry 1991b : 33).

> une même psychè collective. Mais avec l'apparition de la différenciation raciale, des différences essentielles se développent aussi dans la psychè collective. C'est pourquoi nous ne pouvons pas transposer *in globo* l'esprit d'une race étrangère dans la nôtre sans nuire sensiblement à cette dernière[94]. »

Printemps. Le propagandiste nazi Julius Streicher écrit dans sa revue *Deutsche Volksgesundheit aus Blut und Boden* (« La santé du peuple allemand par le sang et par le sol ») :

> « Le sperme mâle, lors de l'accouplement, est absorbé en tout ou en partie par le terreau maternel et passe ainsi dans le sang. Un seul rapport sexuel d'un Juif avec une femme aryenne suffit pour empoisonner le sang de cette dernière pour toujours. Elle assimile aussi avec l'albumine allogène l'âme allogène. Elle ne pourra plus jamais, même si elle épouse un homme aryen, avoir des enfants purement aryens, mais seulement des bâtards dans la poitrine desquels vivent deux âmes, et dont le métissage est corporellement apparent. Ses enfants aussi seront des métis à leur tour, c'est-à-dire des hommes laids au caractère inconstant et avec une propension à la souffrance corporelle[95]. »

16 mars. Thomas Mann écrit dans son journal :

> « Un autre [article] sur la psychanalyse en Allemagne et le comportement répugnant de Jung m'a donné à réfléchir sur le caractère mêlé des phénomènes humains et intellectuels. Quand un homme haut placé intellectuellement comme Jung se comporte mal, il y a naturellement tout de même des éléments de vérité qui introduisent même dans la répulsion des éléments de sympathie. Quand Jung déclare que seul un "rationalisme sans âme" néglige le fait que la névrose a aussi quelque chose de positif […] il a raison. Le mépris du "rationalisme sans âme" ne produit un effet négatif que parce qu'il signifie encore avancer à toute vapeur contre le rationalisme, alors que le moment est depuis longtemps venu de faire machine arrière de toutes ses forces. Jung pense et parle pour magnifier le nazisme et sa "névrose." Il est un exemple de l'adaptation forcée de la mentalité à l'époque – à un niveau élevé ; il n'est pas un franc-tireur, il ne fait pas partie de ceux qui sont restés fidèles aux lois éternelles de la raison et de la convenance et deviennent à cause de cela des rebelles contre leur époque. Il nage dans le courant. Il est intelligent, mais pas digne de considération. Celui qui se vautre encore aujourd'hui dans "l'âme" est réactionnaire, aussi bien sur le plan intellectuel que sur le plan moral. Le moment où

94. Jung 1935 : 54, n. 1.

95. *Apud* Essner 1995 : 6.

on avait vraiment raison quand on avait raison contre la raison et l'esprit est passé[96]. »

15 septembre. Adoption des lois de Nuremberg, en particulier la *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* (« Loi sur la protection du sang allemand et de l'honneur allemand ») dont l'article 1 interdit les mariages entre Juifs et citoyens de sang allemand ou apparenté, et qui prévoit que le délit de « trahison de la race » (*Rassenverrat*) sera puni d'emprisonnement ou de mort[97].

30 octobre. Durant son séminaire sur le *Zarathustra* de Nietzsche, Jung déclare :

> « […] le fait est que si des races éloignées s'unissent, la fertilité est très faible, ainsi qu'on le voit avec les Blancs et les Noirs ; une femme noire conçoit rarement d'un homme blanc. Si elle le fait, il en résulte un mulâtre, et il est prédisposé à un mauvais caractère. Les Malais sont une race très éloignée, très distante de l'homme blanc, et en règle générale le mélange Malais et Blanc est mauvais. C'est la même chose avec les animaux[98]. »

14 novembre. Un décret d'application des lois de Nuremberg divise les non-Aryens en deux catégories, les pleins-Juifs (*Volljuden*) et métissés de Juif (*Mischling*).

19 décembre. Jung écrit à Abraham Aaron Roback :

> « Malheureusement, les événements politiques en Allemagne ont rendu pratiquement impossible de dire quoi que ce soit de raisonnable sur la très intéressante différence entre la psychologie juive et la non-juive[99].»

22 décembre. Jung écrit à Erich Neumann (qui avait émigré à Tel Aviv en 1934) :

> « Ce que font les Juifs européens, je le sais déjà, mais ce que font les Juifs sur le sol archétypique, cela m'intéresse au plus haut point […] Les "Juifs cultivés" sont toujours à la recherche du "non-Juif" ; en cela ils ont tout à fait raison, le chemin ne va pas du bien au mieux, mais commence par descendre vers la réalité historique. J'ai pour habitude d'attirer l'attention de mes patients juifs sur le fait qu'évidemment ils sont juifs. Je ne le

96. Mann 1985 : 418-419.
97. *Apud* Essner 1995.
98. Jung 1988 : 643.
99. *Apud* Ellwood 1999 : 64.

> ferais pas si je n'avais pas vu tant de Juifs qui s'imaginent être quoi que ce soit d'autre. Pour ceux-là, "être juif" est une sorte d'affront personnel[100]. »

Jung est invité a donner cinq conférences à la clinique Tavistock de Londres.

C'est aussi en 1935 que Jakob Wilhelm Hauer, dont les relations avec Jung seront évoquées à l'année 1936, célèbre les qualités des SS et défend les vertus du sol et du sang devant dix mille personnes réunies au Sportpalast de Berlin. Il clame également qu'Adolf Hitler est « le génie de notre peuple[101]. »

Le Nazi Otto Curtius devient secrétaire de la Société médicale allemande générale de psychothérapie (DAÄGP), et le restera jusqu'en 1940[102]. Dans le recueil d'hommages offert à Jung pour son soixantième anniversaire, il écrit que

> « Jung est l'une des rares personnalités vivantes de l'Occident qui s'élèvent comme un phare dominant les ténèbres de notre développement mental chaotique, et dont la lumière nous indique, au milieu de la confusion, la voie de l'avenir[103]. »

– 1936 –

4 février. Un étudiant, David Frankfurter, assassine Wilhelm Gustloff, activiste nazi en Suisse, en réaction contre la persécution des Juifs en Allemagne.

5 février. Au cours d'un séminaire qu'il donne sur Nietzsche, Jung explique à ses auditeurs :

> « Je dois dire que je suis très reconnaissant aux Allemands pour leur mouvement païen, à la tête duquel se trouve mon ami le Professeur Hauer qui nous a appris le yoga tantrique[104]. »

En effet, l'indianiste allemand Jakob Wilhelm Hauer était l'auteur d'un livre sur le yoga comme voie de salvation, et en 1931 il était inter-

100. Jung 1992 : 268.
101. Webb 1976 : 399.
102. Cocks 1997 : 203.
103. Lockot 1985 : 88, Tann & Erlenmeyer 1993 : 24.
104. Jung 1988 : 813.

venu au Club Psychologique de Zürich pour tenir avec Jung et Toni Wolff un séminaire sur le yoga et la *kuṇḍalinī*[105]. Il avait alors donné une conférence sur le Tantra Yoga, qui fut éditée l'année suivante avec celles des deux autres intervenants[106].

Mars. Jung rédige un essai expliquant les événements contemporains par la résurgence d'un archétype de l'inconscient collectif : l'ancien dieu Germanique Wotan[107]. Il y traite notamment du Mouvement de la Foi Allemande (*Deutscher Glaube*), mouvement *völkisch* fondé en 1933 par Hauer et qui compta jusqu'à deux millions et demi de membres[108]. Jung mentionne comme suit un livre publié[109] par Hauer en 1934, soit l'année même où son auteur était devenu membre de la SS :

> « On ne peut lire le livre de Hauer sans émotion, à condition de le considérer comme l'effort tragique et héroïque d'un savant consciencieux qui, sans savoir ce qui lui arrivait, fut violemment requis par l'*Ergreifer* [« saisisseur »] et qui essaie maintenant de toutes ses forces, de tout son savoir et de toute son habileté, de lancer un pont entre les forces obscures de la vie et le monde brillant des idées historiques. Mais que signifient pour un homme moyen d'aujourd'hui toutes les beautés du passé, appartenant à des niveaux de culture totalement différents, lors d'une confrontation avec un dieu tribal impénétrable tel qu'il n'en a jamais connu auparavant ? Elles sont emportées comme des feuilles dans une tornade hurlante, et les allitérations rythmiques de l'Edda se mêlent inexorablement aux textes mystiques chrétiens, à la poésie allemande et à la sagesse des Upanishad. Hauer lui-même est emporté dans les profondeurs du sens des mots primordiaux gisant à la racine des langues germaniques, à un point qu'il n'avait certainement jamais expérimenté auparavant. L'indianiste Hauer n'est pas à blâmer pour cela, pas plus que l'Edda ; c'est plutôt la faute du *kairos* – l'instant présent – dont le nom, si l'on y regarde de près, s'avère être celui de Wotan[110]. »

Dans sa recension du livre de Hauer, Jung omet de commenter le fait que ce « savant consciencieux » ouvre son travail par une quarantaine de pages consacrées au combat entre deux « mondes religieux » (*Glaubenswelten*) l'« indo-germanique » (*indogermanisch*) et

105. Jung 1996.
106. Hauer, Jung, & Wolff 1933.
107. Jung 1936d, Jung 1970d.
108. Poewe & Hexham 2005 : 39, n. 27.
109. Hauer 1934.
110. Jung 1970a : 190-191.

le « proche-oriental-sémitique » (*vorderasiatisch-semitisch*), dans un affrontement supposé remonter à la préhistoire, mais qui, en réalité, est entièrement fantasmatique[111]. Précisons que, pour Hauer, le bouddhisme faisait partie du monde « indo-germanique » et que son vœu le plus cher était de le voir triompher du « christianisme juif ».

Dans le même texte, Jung exprime clairement son soutien au Mouvement de la Foi Allemande fondé par le même Hauer :

> « Je conseillerais donc aux membres du Mouvement de la Foi Allemande de mettre leurs scrupules de côté. Les gens intelligents ne les confondront pas avec les admirateurs grossiers de Wotan dont la foi n'est qu'un pur prétexte. Il y a dans le Mouvement de la Foi Allemande des gens qui sont assez intelligents pour non seulement *croire*, mais aussi *savoir* que le dieu des *Germains* est Wotan et pas le dieu chrétien universel. C'est une expérience tragique et pas une honte […] Nous, qui sommes extérieurs, jugeons les Allemands bien trop comme s'ils étaient des agents responsables, alors qu'il serait peut-être plus près de la vérité de les regarder aussi comme des *victimes*[112] » [les mots soulignés dans le texte le sont par Jung].

Quant à la position irrationaliste de Jung, elle transparaît dans cette autre phrase du même texte :

> « malgré leur excentricité, les adorateurs de Wotan semblent avoir jugé les faits plus correctement que les adorateurs de la raison[113]. »

10 mars. En offrant à Hauer son essai sur Wotan comme archétype, Jung accompagne son envoi d'une lettre dans laquelle il prévient son correspondant qu'il y parle de lui et de son mouvement, tout en l'assurant de sa fidélité et le rassurant aussitôt : « Ne craignez rien, je ne vous ai pas mis à nu […] vous en sortez indemne[114]. »

27 mars. Hauer écrit :

> « Je suis moi-même convaincu que la Foi Allemande exige nécessairement la vision du monde national-socialiste, et que donc chaque croyant de cette foi doit être un national-socialiste […] De même, je suis persuadé que lorsqu'elle est comprise

111. Hauer 1934 : 4-44.
112. Jung 1970a : 190-191.
113. *Ibid.* : 186.
114. Jung 1973 : 211 ; Jung 1992 : 275 ; Pietikäinen 2000 : 528, n. 22.

> et vécue en profondeur, la vision du monde national-socialiste conduit à la Foi Allemande[115]. »

Juillet. Début de la guerre d'Espagne. Par l'intermédiaire de son cabinet d'avocat, Wladimir Rosenbaum, qui avait aidé Jung pour la rédaction des statuts de la Société internationale, participe à des transactions d'armes pour le compte des antifranquistes.

Septembre. Invité par l'Université de Harvard, Jung profite de son séjour aux États-Unis pour faire le communiqué de presse suivant :

> « En tant que psychologue, je suis profondément intéressé par les troubles mentaux, particulièrement lorsqu'ils infectent des nations entières. Je voudrais souligner que je méprise totalement la politique : je ne suis donc ni bolchévique, ni national-socialiste, ni antisémite. Je suis un Suisse neutre et même dans mon pays je me désintéresse de la politique, car je suis convaincu que 99 % de la politique se compose de simples symptômes, et ne forme pas un remède aux maux sociaux [...] Je fais cette déclaration pour couper court à toute tentative de me ranger dans un quelconque parti politique. J'ai des raisons de le faire, car mon nom a été traîné de façon répétée dans la discussion politique – laquelle est, comme vous le savez bien, actuellement enfiévrée. C'est essentiellement arrivé sur la base du fait que je m'intéresse aux indéniables différences dans la psychologie raciale et nationale qui rendent principalement compte d'une série d'incompréhensions et d'erreurs concrètes extrêmement pernicieuses en matière internationale tout comme dans les frictions sociales internes. Dans une atmosphère politique empoisonnée et surchauffée, la discussion scientifique saine et dépassionnée de problèmes si délicats et pourtant des plus importants est devenue presque impossible. Discuter de tels sujets en public serait à peu près aussi fructueux que si le directeur d'un asile de fous se mettait à discuter des délires particuliers de ses patients parmi eux. Vous voyez, ce qui est tragicomique, c'est qu'ils sont tous convaincus de leur normalité, tout autant que le docteur l'est de son propre équilibre mental[116]. »

17 juin. Au cours de son séminaire sur le *Zarathustra* de Nietzsche, Jung déclare :

> « L'idée que chaque homme a la même valeur est peut-être une grande vérité métaphysique, mais dans le monde d'ici et maintenant, c'est l'illusion la plus terrible ; la nature est on

115. *Apud* Poewe & Hexham 2005 : 14.
116. Jung 1977 : 564-565.

ne peut plus aristocratique, et c'est la pire erreur que de supposer l'égalité de chaque homme. Ce n'est tout simplement pas vrai. Quiconque est sain d'esprit sait que la foule n'est rien d'autre que la foule. Elle est inférieure, constituée de types inférieurs de l'espèce humaine. Qu'ils aient une âme immortelle est l'affaire de Dieu pas la nôtre, et on peut le laisser s'occuper de leurs âmes immortelles qui sont sans doute très éloignées, aussi éloignées qu'elles le sont chez les animaux. Je suis très enclin à attribuer des âmes immortelles aux animaux ; ils sont juste aussi dignes que l'homme inférieur. Que nous aurions à traiter d'égal à égal avec l'homme inférieur est entièrement faux. Traiter l'homme inférieur comme on traiterait un homme supérieur est cruel ; pire que cruel, c'est absurde, idiot[117]. »

18 octobre. Jung déclare au journal londonien *The Observer* que

« La démocratie communiste ou socialiste est le soulèvement mal adapté contre les tentatives d'ordre. Regardez les grèves sur le tas en France, les précédents soulèvements socialistes en Allemagne et en Italie. Cet état de désordre appelé liberté démocratique ou libéralisme provoque sa propre réaction : un ordre renforcé. Dans la mesure où les nations européennes sont incapables de vivre dans un état de désordre chronique, elles vont tenter un ordre renforcé, le fascisme[118]. »

Ce texte, qui fut également publié par le *Times* du 9 novembre, puis encore en décembre dans un numéro du périodique new-yorkais *The Living Age*, se poursuit par cette déclaration de Jung :

« Les dictatures d'Allemagne, de Russie et d'Italie ne sont peut-être pas les meilleures formes de gouvernement, mais ce sont les seules formes de gouvernement possibles en ce moment[119]. »

Et quelle était donc la forme idéale de gouvernement, celle dont Jung espérait l'instauration après le règne des dictateurs ? C'est simple :

« Après les dictateurs ? L'oligarchie sous une forme ou sous une autre. Une oligarchie décente – qu'on peut appeler aristocratie si vous voulez – est la forme de gouvernement la plus idéale. Qu'une nation évolue ou non vers une oligarchie décente dépend de la qualité d'une nation. Je suis sûr que la Russie le fera, mais

117. Jung 1988 : 1002-1003.
118. McGuire & Hull 1977 : 92.
119. *Ibid.* : 92.

> l'Allemagne et l'Italie ont leur chance. Sans idéal aristocratique, il ne peut y avoir de stabilité[120]. »

29 septembre. Jung écrit au psychologue américain Abraham Aaron Roback :

> « On a fait beaucoup de bruit inutile autour de mon prétendu "pronazisme". Je ne suis pas nazi, au fond je suis tout à fait apolitique[121]. »

Certainement conscient de s'être engagé dans une délicate position de « realpolitik », il expose également à son correspondant les raisons pour lesquelles il a accepté la présidence de l'IÄGP :

> « Des psychothérapeutes allemands m'ont demandé de les aider [...] parce qu'il y avait un danger imminent que la psychothérapie en Allemagne disparaisse de la scène. Elle était considérée comme une "science juive" et en tant que telle était très suspecte. Ces médecins allemands étaient mes amis, et seul un lâche laisserait tomber ses amis quand ils lui demandent une aide urgente[122].»

19 octobre. Jung est au St.-Bartholomew's Hospital à Londres pour prononcer la conférence inaugurale de l'Abernethian Society. Fidèle à son approche réductionniste rabattant les faits historiques sur ses théories psychologiques au prix d'un oubli de la sociologie (entre autres facteurs négligés), il y renouvelle sa lecture en clé archétypale des événements contemporains, en lesquels il ne voit qu'un phénomène psychologique imputable à une résurgence du passé :

> « Il y a trente ans, quiconque aurait osé prédire que notre développement psychologique tendait à un réveil de la persécution médiévale des Juifs, que l'Europe aurait de nouveau tremblé sous les faisceaux (*fasces*) romains et le bruit de pas des légions, que des gens auraient de nouveau fait le salut romain comme il y a deux mille ans et qu'à la place de la croix chrétienne l'archaïque swastika aurait séduit des millions de soldats prêts à mourir pour leur cause, celui-là aurait été raillé comme un fou. Et aujourd'hui ? Aussi surprenant que cela puisse paraître, c'est cette absurdité qui est devenue la réalité. La vie privée, les étiologies et névroses privées sont pratiquement devenues des fictions dans le monde actuel. L'homme du passé, qui vivait dans un monde de "représentations collectives" archaïques, a de

120. *Ibid.* : 93.
121. Jung 1992 : 283.
122. Cité dans Sorge 2012 : 174. Ma traduction.

nouveau repris une vie très visible et péniblement réelle, et pas seulement chez quelques individus déséquilibrés, mais chez des millions de personnes[123]. »

19 décembre. Jung écrit à Abraham Aaron Roback :

« Je sais parfaitement que les écrits de Freud sont nécessaires pour les Juifs ; mais comme il y a aussi des non-Juifs, et qu'il y a aussi une quantité non négligeable de Juifs qui aimeraient bien avoir une vue plus étendue, j'ai été contraint par mes patients de développer un point de vue qui répond au besoin des uns et des autres. Malheureusement, la situation politique de l'Allemagne a rendu complètement impossible toute discussion raisonnable sur la très intéressante différence entre psychologie juive et non-juive. Une discussion impartiale sur cette différence extrêmement intéressante est, dans notre époque néo-barbare, presque impossible. On risque de se faire étiqueter antisémite ou philosémite sans avoir seulement pu se faire entendre[124]. »

C'est en 1936 que Jung se fâche avec Heyer[125].

– 1937 –

4 mars. Sur une suggestion d'Otto Curtius[126], Göring propose que le prochain congrès de la Société internationale, devant se tenir à Copenhague, porte sur la question des rapports ente race et psychologie des profondeurs, et il en fait part à Jung, en supposant qu'il « aimera probablement ce sujet, puisqu'il s'y est impliqué depuis plusieurs années ». Jung fait cette réponse :

« Est-ce que le docteur ramolli du cerveau qui a proposé cette idée aurait été piqué par le diable, pour suggérer que nous pourrions parler à Copenhague d'un tel sujet – race et psychologie des profondeurs ? Pour le moment, un tel sujet ne peut se discuter qu'en Allemagne. Hors de ses frontières, l'atmosphère est trop échauffée pour discuter d'un tel sujet[127]. »

7 juin. Jung répond à Jakob Hauer pour lui demander de modifier sa proposition d'organiser un séminaire sur les rapports entre race et religion, car le sujet est « très difficile » et « presque trop risqué » (on

123. Jung 1936 : 48.
124. Jung 1992 : 289.
125. Kirsch 2000 : 125.
126. Bair 2007 : 689.
127. Lettre citée par Lockot 1985 : 289.

admire le « presque ») – il ne s'élève pas pour autant contre l'idée même d'un tel thème, réaffirmant même au passage que la psychologie des Juifs serait liée à leur appartenance raciale :

> « Le rapport entre race et religion que vous envisagez de traiter est un thème très difficile. Le concept anthropologique de race en tant que grandeur essentiellement biologique est extrêmement obscur, et une mise en relation de la religion avec cette grandeur à peine définissable me paraît être une entreprise presque trop risquée. Comme j'ai moi-même traité personnellement de très nombreux Juifs et connais leur psychologie jusque dans ses moindres détails, je peux certes reconnaître un lien entre leur religion spécifique et leur psychologie – en ce qu'elle est déterminée par leur appartenance raciale –, mais je serais par exemple tout à fait incapable d'établir une relation entre l'islam ou la religion de l'Égypte ancienne et leurs représentants, car je ne connais pas assez intimement pour ce faire la psychologie tant arabe qu'égyptienne. De même, je serais totalement incapable d'établir un lien réel entre l'islam d'une part et la race berbère non sémite ou la population aryenne musulmane de l'Inde, d'autre part. Je comprends quelque peu la psychologie des Indiens, et j'ai également analysé personnellement une Parsie, mais je ne serais pas capable de mettre en relation le parsisme, qui est fondamentalement différent de la religion indienne, avec ce que je sais de la psychologie de ces personnes – en ce qu'elle est déterminée par leur appartenance raciale[128]. »

2 juillet. Walter Benjamin écrit à Gerhard Scholem :

> « Peut-être avez-vous appris que Jung a récemment bondi à la rescousse de l'âme aryenne avec une thérapie réservée à elle seule. L'étude de ses volumes d'essais datés du début de cette décennie – certains d'entre eux remontant à la précédente – m'apprend que ces services auxiliaires rendus au National-Socialisme sont à l'œuvre depuis un certain temps. J'ai l'intention de tirer profit de cette occasion pour analyser la figure particulière du nihilisme médical en littérature : Benn[129], Céline, Jung[130]. »

16 juillet. Ouverture du camp de concentration de Buchenwald.
28-29 septembre. Jung est à Berlin pour parler des Archétypes. Il est

128. Jung 1992 : 298-299.

129. Il s'agit de l'écrivain et médecin Gottfried Benn (1886-1956), qui commença à prêter allégeance au régime nazi, signant le *Gelöbnis treuester Gefolgschaft* (« Serment de très fidèle obédience ») mais qui retira son soutien après la Nuit des Longs Couteaux (29-30 juin 1934).

130. Benjamin 1994 : 540. Le projet de Walter Benjamin n'a pas vu le jour.

traité comme un invité important, et lors du défilé des troupes, une place lui est réservée dans la tribune officielle où Hitler et Mussolini siègent également. Pendant sa conférence, une bruyante marche militaire passe sous la fenêtre de la pièce dans laquelle il parle. Il s'interrompt et dit :

> « Voici les archétypes qui passent dans la rue ![131] »

1er octobre. Le journal *Berliner Lokalanzeiger* consacre un long article à la visite de Jung à Berlin. Son auteur souligne en particulier que la psychologie jungienne appartient à une « sphère raciale » différente de la psychanalyse freudienne[132].

15 octobre. Otto Rank, informé de ce que Jung allait venir faire une conférence à l'Université de Yale, écrit :

> « Jung vient dans ce pays la semaine prochaine, semble-t-il en tant qu'apôtre du nazisme. Dans le numéro d'aujourd'hui de la *Saturday Review of Literature*, il a publié un article sur "Wotan" qui justifie l'idéologie fasciste[133]. »

L'article[134] auquel Rank fait allusion est une traduction de celui publié par Jung l'année précédente dans le périodique suisse *Neue Schweizer Rundschau*[135].

20 au 24 octobre. Jung donne quatre conférences en anglais à l'Université de Yale[136]. Il y déclare notamment que :

> « Tout le monde s'est étonné des tendances païennes de l'Allemagne moderne parce que personne ne savait comment interpréter l'expérience dionysiaque de Nietzsche. Nietzsche n'était qu'un parmi les milliers et millions d'Allemands encore à naître et dans l'inconscient desquels survint le cousin teuton de Dionysos, Wotan, durant la Grande Guerre. Dans les rêves des Allemands que j'ai soignés, j'ai alors pu clairement voir arriver la révolution wotaniste, et j'ai publié en 1918 un article dans lequel je signalais le type particulier de développements nouveaux auxquels il fallait s'attendre en Allemagne. Ces Allemands n'étaient aucunement des gens qui avaient étudié *Ainsi parlait Zarathoustra*, et les jeunes gens qui ravivèrent les sacrifices païens de moutons ne connaissaient rien de l'expérience nietzschéenne[137]. »

131. Lockot 1985 : 104.
132. Cité par Sherry 2008 : 135.
133. *Ibid.* : 138.
134 . Jung 1937.
135. *Ibid.*
136. Jung 1958d : 3-105.
137. *Ibid.* : 28.

16 novembre. Jung écrit à Matthias Heinrich Göring :

> « Cher confrère. Le Dr Meier a attiré mon attention sur le bref compte rendu que vous avez fait de l'ouvrage de Rosenberg. Lorsqu'il affirme que les Juifs méprisent la mystique, il commet aux yeux de tous ceux qui connaissent l'histoire juive, et en particulier le hassidisme, une erreur extrêmement regrettable. C'est pourquoi je propose que nous passions sous silence son ouvrage. Je ne peux couvrir de mon nom de tels écarts. Meilleures salutations. Votre dévoué [C.G. Jung][138]. »

NB : L'ouvrage de Rosenberg (1893-1946) dont il est ici question est l'édition de 1937 de *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts*[139] (« Le Mythe du vingtième siècle »), paru en 1930 et qui avait déjà été réédité en 1933, 1934 et 1935. Il est pour le moins surprenant de constater que Jung le rejette à cause d'une erreur historique, alors que dans cette production de propagande n'ayant rien de scientifique et qu'on a pu qualifier de « livre plus stupide à avoir été vendu à un million d'exemplaires[140] », l'idéologue nazi Rosenberg se répand à longueur de pages en diatribes racistes et antisémites. Entre autres abjections, on peut y lire des phrases comme les suivantes :

> « C'est seulement en utilisant l'idéal nordique qu'il était possible aux [peintres] flamands et italiens de représenter les personnages de pouvoir. Ni Jan van Eyck ni Michel-Ange ne pouvaient donner corps à leur idéal de noblesse, force et dignité par la représentation d'un visage juif. Il suffit d'imaginer un visage au nez crochu, aux lèvres tombantes, aux yeux de fouine noirs et aux cheveux laineux, pour réaliser l'impossibilité artistique de personnifier le dieu européen par une tête juive – sans même parler d'un personnage juif […] Des tentatives individuelles pour créer une culture supérieure ne doivent pas être niées, mais les Juifs, dans l'ensemble, manquent d'une âme de laquelle puissent naître de vraies grandes valeurs[141]. »

> « Quand une plaie quelconque s'ouvre dans le corps d'une nation, le démon juif se nourrit toujours de la partie infectée et, comme un parasite, il exploite la fragilité des nations de ce monde. Sa mentalité n'est pas de lutter comme un héros […], mais d'assujettir le monde à des intérêts financiers[142]. »

---

138. Jung 1992 : 305.
139. Rosenberg 1930.
140. Godwin 2010.
141. Rosenberg 1930, 2, 1.
142. Rosenberg 1930, 3, 1.

> « Les mariages entre Allemands et Juifs doivent être interdits, du moins tant que les Juifs resteront sur le sol allemand. Que les Juifs perdent leurs droits de citoyenneté et doivent faire l'objet d'une nouvelle loi adaptée à leur cas, cela va de soi [...] Si un Allemand se croise volontairement avec des Nègres, Orientaux, métisses ou Juifs, alors il n'a aucun droit à une protection légale – pas plus que ses enfants légitimes ou illégitimes qui, à leur tour, ne devront pas bénéficier de la citoyenneté allemande[143]. »

C'est bien à ce livre transpirant à toute page la haine antisémite que Jung ne trouve d'autre reproche à faire que celui de se tromper sur l'attitude des juifs quant à la mystique !

12 décembre. Jung écrit au Dr Oluf Brüel, résidant près de Copenhague :

> « Quant à votre offre de traiter la question : "Conditionnement national de la psychothérapie," je dois dire que c'est un sujet des plus délicats. Pour commencer, il exigerait une formulation approfondie des différences entre les psychologies nationales, et puis il constituerait une provocation pour les convictions politiques les plus variées qui sévissent en Europe actuellement. Cela n'aurait d'autre résultat qu'une explosion nazie d'une stérilité dévastatrice. L'atmosphère politique générale est telle qu'on ne peut pas prendre le risque d'aborder un sujet qui pourrait confiner à la politique ou aux préjugés nationalistes. Bien sûr, si les psychothérapeutes étaient des philosophes et se tenaient "au-dessus de la mêlée" [en français dans le texte], rien ne serait meilleur et plus fécond qu'une telle discussion ; mais les choses étant ce qu'elles sont, une discussion de ce genre est hélas complètement exclue[144]. »

– 1938 –

Wladimir Rosenbaum (voir juillet 1936) est condamné à quatre mois de prison par le tribunal fédéral pour avoir violé les lois de neutralité suisse en s'engageant dans la guerre d'Espagne du côté des républicains. À sa libération, il s'installera à Ascona comme antiquaire et marchand d'art, et retournera au Club Psychologique de Zürich, dont il était autrefois membre, mais, a-t-il rapporté à Jay Sherry, c'était une alors époque où

> « plusieurs membres du Club étaient très influencés par les nazis. – Alors quand j'assistai à l'une de leurs soirées, plusieurs des membres protestèrent évidemment auprès de Jung [...] Et

143. Rosenberg 1930, 3, 4.

144. Jung 1992 : 286.

soudain, je reçus une lettre de Jung : je ne devais plus venir. Pourquoi, d'abord, étais-je revenu ? [...] Je demandai un rendez-vous à Jung [...] J'arrivai [à Bollingen] à l'heure dite. Jung me reçut dehors ; il ne me fit pas entrer dans la maison, mais me laissa dehors. Je dis : "Herr Professeur, je suis venu pour vous demander un éclaircissement. Je pensais revenir aux réunions du Club avec votre approbation. Et maintenant, je reçois cette lettre. Pouvez-vous m'expliquer cela, s'il vous plaît ?" Alors Jung répondit avec une phrase que je n'oublierai jamais de ma vie. Il me déclara : "Lorsqu'elle est blessée, même une bête se cache pour mourir." Et je me souviens que ce fut comme un coup pour moi. Mais en fait, je réagis comme un boxeur l'aurait fait (j'étais un très bon boxeur, j'encaissais bien). J'ai juste lancé un regard à Jung, et lui ai dit : "Au revoir, Herr Professeur!"[145] »

Le *Berufsverbot* devient général et les Juifs ne peuvent plus être membres de la section allemande de la société[146].

12 Mars. Hitler annonce l'*Anschluß*, ou « annexion » de l'Autriche par l'Allemagne nazie.

25 juin. En Allemagne, les docteurs juifs ont l'interdiction de soigner des patients aryens[147].

13 Août. Le Conseil fédéral suisse ordonne la fermeture des frontières du pays aux réfugiés juifs allemands[148]. Les archives inédites de Jung contiennent des pièces prouvant que, depuis 1934, il aidait discrètement des étrangers immigrants et qu'il fit des lettres de recommandation pour soutenir des Juifs qui, tel Heinrich Zimmer, s'embarquaient pour les États-Unis[149].

1er Octobre. Entrée des troupes allemandes en Tchécoslovaquie. Ce même mois, Jung donne à H.R. Knickerbocker, correspondant de presse américain venu lui rendre visite, une longue entrevue sur les dictateurs qui sera publiée en janvier de l'année suivante dans le magazine américain *Cosmopolitan*. Il y déclare ceci :

« Il ne fait pas de doute que Hitler appartient à la catégorie du chamane (*medicine man*) véritablement mystique [...] Prenez

145. Anecdote rapportée par Wladimir Rosenbaum dans une lettre à Jay Sherry, Sherry 2008 : 113. Deirdre Bair rapporte elle aussi cette histoire, en des termes plus indulgents pour Jung et sans la chute finale (Bair 2007 : 681).

146. Cocks 1997 : 133, 144.

147. Laqueur & Baumel 2001 : xxiii.

148. Parini 1997 : 53.

149. Bair 2007 : 695.

> la large reviviscence du culte de Wotan dans le Troisième Reich. Qui était Wotan ? Le dieu du vent. Prenez le mot *Sturmabteilung* – “sections d’assaut”, mot-à-mot “troupes de l’orage”. L’orage, vous voyez – le vent. Exactement comme le swastika tourne en formant un tourbillon, toujours vers la gauche, ce qui, dans le symbolisme bouddhiste, connote le sinistre, le défavorable, dirigé vers l’inconscient. Et l’ensemble de ces symboles d’un Troisième Reich conduit par son prophète sous la bannière du vent, de l’orage et des tourbillons hurlants, pointe vers un mouvement de masse qui va balayer le peuple allemand dans un ouragan d’émotion irrationnelle, vers une destinée que seul peut-être le voyant, le prophète, le Führer lui-même peut prédire – ou peut-être même pas lui […] Hitler est le miroir de l’inconscient de chaque Allemand, mais bien sûr, il ne reflète rien pour un non-Allemand. Il est le haut-parleur qui amplifie les murmures inaudibles de l’âme allemande jusqu’à ce qu’ils arrivent à l’oreille de l’inconscient des Allemands[150]. »

9 au 10 novembre. Pogrom dit de la « nuit de cristal » (*Kristallnacht*) 267 synagogues sont détruites, 30 000 Juifs sont envoyés en camps de concentration..

19 décembre. Jung écrit à Erich Neumann :

> « Vous devez penser que je me suis retiré dans les hauteurs neigeuses, au-dessus des événements du monde. Je suis profondément impliqué, je suis quotidiennement les journaux sur la question palestinienne et je pense souvent à mes connaissances là-bas, qui doivent vivre dans ce chaos […] J’ai prédit des choses horribles pour l’Allemagne, mais quand elles surviennent, elles me semblent toujours incroyables. On peut dire que chacun ici est profondément secoué par ce qui se passe en Allemagne[151]. »

– 1939 –

Janvier. L’entrevue de Jung avec Knickerbocker paraît dans *Cosmopolitan*. Jung y expose qu’il existait autrefois dans les sociétés primitives deux types de chefs : l’un tirant son pouvoir de sa force physique personnelle, et l’autre de la force que le peuple projetait en lui ; il analyse alors la situation du monde contemporain en considérant que Mussolini est du premier type, alors qu’Adolf Hitler serait « un *medicine-man* véritablement mystique » du second type[152]. Il ajoute que le pouvoir du Führer n’est pas de l’ordre du politique, mais du magique.

150. McGuire & Hull 1977 : 118.
151. Neumann 1991 : 81.
152. McGuire & Hull 1977 : 116-117.

Jung peine à se défaire d'une certaine fascination pour le Führer[153] et réitère sa lecture selon laquelle les événements manifesteraient une résurgence de l'archétype de Wotan – ce qu'il ne peut faire qu'en proposant une interprétation extrêmement réductionniste de la fonction de cet ancien dieu germanique, en le réduisant à n'être qu'un dieu du vent[154]. Ces déclarations ont néanmoins déplu aux nazis, et ne sont sans doute pas étrangères au fait que Matthias Göring ait finalement accepté la démission de Jung l'année suivante.

5 avril. Jour du soixantième anniversaire de Matthias Göring. Un hommage est publié à cette occasion dans le *Zentralblatt*, sous les signatures conjointes d'Otto Curtius, de Jung et de Carl Alfred Meier, qui écrivent conjointement :

> « Nous sommes heureux d'exprimer ici notre profond respect et notre gratitude […] Par la fondation de cet Institut [Institut allemand de Recherche en Psychologie et Psychothérapie] et par les autres activités du professeur Göring, le développement de la psychothérapie en Allemagne est indubitablement entré dans une nouvelle phase. Il y a trois ans, personne n'aurait espéré que cela arriverait. Aujourd'hui, en Allemagne, et grâce à notre célébrant, il existe un siège où la nouvelle génération des psychothérapeutes peut être formée dans un esprit et un caractère qui offrent la meilleure garantie au peuple allemand qui sera servi dans le futur par ces jeunes docteurs. C'est notre souhait que le récipiendaire de ces vœux d'anniversaire puisse connaître une conclusion heureuse à la tâche qu'il a entreprise[155]. »

15 mai. Ouverture du camp de Ravensbrück.

Juillet. Jung présente sa démission de la présidence de l'IAÄGP, ce que Göring refuse au prétexte que c'est impossible avant l'admission des Sociétés italienne, hongroise et japonaise, qui ont fait une demande d'adhésion. Jung propose alors de devenir président d'honneur, et

153. Cette fascination ne fait aucun doute: elle est reconnue même par des psychanalystes jungiens (Duplaix 1995: 83, Gallard 1995 : 73). L'un d'eux évoque « le trop grand optimisme dont il a fait preuve vis-à-vis du national-socialisme naissant » (Agnel 1995 : 85). Un autre considère la « confrontation singulière et incertaine, voire parfois presque fascinée, qui marque en filigrane et parfois par éclats son essai de 1936 [*Wotan*] » (Gaillard 1995 : 106).

154. McGuire & Hull 1977 : 118.

155. Tann & Erlenmeyer 1993.

Göring accepte[156]. En 1949 Jung racontera qu'il avait plusieurs fois tenté de démissionner, mais que les présidents des associations anglaise et hollandaise le supplièrent de n'en rien faire. « Je ne démissionnai en fait » – conclut-il – « qu'à la fin de 1939, quand débuta la guerre et que je ne pouvais plus être d'aucune utilité[157]. »).

1er septembre. L'Allemagne envahit la Pologne.

2 septembre. Jung écrit au Dr Hugh Crichton-Miller : « Hitler est sur le point d'atteindre son apogée, et avec lui la psychose allemande[158]. »

3 septembre. La Grande-Bretagne et la France déclarent la guerre à l'Allemagne.

23 septembre. Mort de Freud à Londres.

1er octobre. Jung signe la notice nécrologique de Freud dans les *Basler Nachrichten*. Outre son pessimisme et son matérialisme, il lui reproche de n'avoir pas eu de formation suffisante en philosophie ou en histoire des religions, et même de n'avoir rien compris à la religion en général[159].

5 octobre. Contrairement à ce qu'il toujours dit publiquement en répétant qu'il ne s'intéressait absolument pas à la politique, y compris en Suisse, Jung annonce à l'une de ses correspondantes qu'il se présente aux élections pour le Conseil National en tant que candidat du Cercle national des Indépendants (*Landesring der Unabhandigegen*). Il ne sera pas élu[160].

Afin d'adoucir les tensions entre les membres allemands et ceux originaires de pays démocrates, Jung souhaite démissionner de son poste de président de l'IAÄGP. Hugh Crichton-Miller lui propose de se faire remplacer par le Dr J.H. van der Hoop, ce qui est logique, puisque ce dernier est alors vice-président. Mais van der Hoop refuse à cause de sa nationalité britannique, car l'Angleterre était impliquée dans la guerre[161].

156. Bair 2007 : 698.
157. McGuire & Hull 1977 : 199.
158. Jung 1992 : 348.
159. Jung 1939.
160. Jung 1992 : 350.
161. *Ibid.* : 348, n. 1.

– 1940 –

La revue *Zentralblatt für Psychotherapie* publie une annonce de Matthias Göring signalant que Jung souhaite quitter la présidence de la Société internationale dès l'été[162].

27 avril. Himmler ordonne la création du camp d'Auchwitz.

Mai-juin. L'armée allemande envahit les Pays-Bas, le Luxembourg, la Belgique et la France.

12 juillet. Date de la lettre de démission envoyée par Jung à Göring. En 1949, Jung déclarera: « en fait je n'ai pas démissionné avant la fin de 1939, quand la guerre éclata et que je pouvais plus être d'aucune utilité »[163].

28 septembre. À Paris, les *Essais de psychologie analytique* de Jung figurent sur la liste Otto des livres interdits (ce qui ne délivre pas aux auteurs de ces livres un brevet d'anti-nazisme, car ils pouvaient s'y retrouver pour des raisons très diverses, et toutes les éditions de *Mein Kampf* y figuraient[164]; la mention de Jung sur cette liste vient du fait qu'il avait été auparavant inscrit sur la *Schwarze Liste* par Matthias Göring, quand celui-ci découvrit l'existence de l'entrevue qu'il avait accordée à Knickerbocker[165]).

26 octobre. Jung fait connaître sa démission à J.H. van der Hoop, précisant qu'il abandonne *ipso facto* la direction du *Zentralblatt*. Il signale qu'il en a confié la direction par *interim* au Dr Carl Alfred Meier[166].

16 décembre. Erich Neumann lui ayant fait part d'un rêve dans lequel l'image d'un pèlerin l'avait conduit à une association d'idées avec Wotan, Jung lui répond :

> « L'association à Wotan ne fait pas référence à la régression germanique qui a lieu en Allemagne, c'est un symbole désignant un mouvement intellectuel qui concerne l'ensemble du monde civilisé (Wotan comme dieu du vent-Pneuma). Cela explique aussi que Wotan apparaisse également chez les Juifs – chez les Juifs allemands seulement, il est vrai, comme je l'ai remarqué à plusieurs reprises[167]. »

---

162. Dans *Zentralblatt für Psychotherapie* 12 (1940) :3
163. Jung & Baumann 1949 : 199.
164. http://expositions.bnf.fr/lecture/anthologie/06_6.htm.
165. Bair 2007 : 699, 1199, n. 178.
166. Jung 1992 : 361.
167. *Ibid.* : 353.

– 1941 –

1er mars. Himmler ordonne la construction du camp de Birkenau.

19 juillet. Dans son discours d'ouverture de réunion de la *Kommission für Psychotherapie de la Schweizerische Gesellschaft für Psychiatrie*, prononcé à Zürich, Jung évoque le totalitarisme en ces termes:

> «L'État totalitaire ne pourrait tolérer un seul instant le droit de la psychothérapie à aider l'Homme à accomplir sa destinée. Au contraire, il serait condamné à insister sur le fait que la psychothérapie ne serait rien d'autre qu'un outil pour produire de la main-d'œuvre utile à l'État. De la sorte, elle deviendrait simplement une technique associée à un seul but, celui d'accroître l'efficacité sociale. L'âme abandonnerait toute vie propre et devendrait une fonction destinée à être utilisée comme l'État le jugerait bon. La science de la psychologie serait réduite à l'étude des voies et moyens d'exploiter l'appareil psychique. Quant à son but thérapeutique, l'intégration complète et réussie du patient dans l'appareil d'État serait le critère de guérison. Comme cet objectif peut s'atteindre au mieux en rendant l'individu complètement sans âme – c'est-à-dire aussi inconscient que possible – toutes les méthodes conçues pour accroître la conscience deviendraient tout d'un coup obsolètes, et la meilleure chose serait de ressortir des vieilles réserves toutes les méthodes qui ont déjà été conçues dans le passé pour empêcher l'homme de prendre conscience de ses contenus inconscients. Ainsi, l'art de la psychothérapie serait entraîné dans une complète regression [...] Le futur dira si l'Europe, qui s'est imaginée être sortie du Moyen Âge, va être plongée une deuxième fois, et pour des siècles, dans l'obscurité d'une Inquisition. Cela n'arrivera que si les affirmations totalitaires de l'État sont réalisées par la force et deviennent permanentes. Personne d'intelligent ne peut nier que l'organisation de la société, que nous appelons l'État, non seulement ressent le besoin d'étendre son autorité, mais qu'elle est aussi poussée à le faire par les circonstances. [...] C'est peut-être un signe humiliant d'immaturité spirituelle que l'Homme européen nécessite et veuille une bonne dose d'autorité. Il faut tenir compte du fait que d'innombrables millions de personnes d'Europe – avec la complicité coupable de réformateurs dont la puérilité n'égale que leur manque de tradition – ne se sont échappées de l'autorité de l'Église et de la *patria potestas* des rois et des empereurs que pour devenir les victimes absurdes et sans défense de tout pouvoir cherchant à exercer une autorité »[168].

168. Jung 1945b.

1er septembre. En Allemagne, Reinhard Heydrich signe le décret rendant obligatoire le port public de l'« étoile juive » pour tous les Juifs âgés de plus de six ans.

– 1942 –

7 mai. Ouverture du camp d'extermination de Sobibor (ou 250 000 Juifs seront tués).

27 mai. Les Juifs de France et Belgique doivent porter l'étoile jaune.

22 juin. Premières déportations de Drancy à Auschwitz.

22 juillet. Mise en œuvre du camp d'extermination de Treblinka.

13 août. La Suisse décrète une fermeture hermétique de ses frontières[169].

– 1944 –

6 juin. D-Day (débarquement de Normandie).

25 août. Libération de Paris.

7 décembre. Trois membres du comité exécutif du Club de Psychologie Analytique de Zürich (Carl Alfred Meier, Toni Wolff et Linda Fierz David) signent une clause secrète imposant un quota au nombre de Juifs admissibles, qui ne doit pas dépasser 10 % des membres, et 25 % des invités. Cette annexe aux statuts du Club ne fut jamais divulguée à ses membres, mais il est certain que Jung connaissait parfaitement son existence[170]. Cette règle honteuse était tacitement en usage depuis au moins le milieu des années 1930, et si elle ne fut notée qu'en 1944, elle resta en vigueur jusqu'en 1950, et ne fut connue que parce que Siegmund Hurwitz ayant demandé son adhésion, il découvrit incidemment son existence. Il s'en indigna auprès de Jung et exprima son intention de démissionner aussitôt d'un club disposant d'une telle règle. Après avoir tenté de défendre celle-ci, Jung appela Hurwitz plusieurs semaines plus tard, pour lui dire que la règle avait été supprimée, et qu'il pouvait donc réintégrer le Club[171]. Voici une transcription du témoignage de Siegmund Hurwitz, enregistré et filmé par Aryeh Maidenbaum :

---

169. Parini 1997 : 54.
170. Mattoon 1989 : 499, Maidenbaum 1991a : 92-93, Maidenbaum 1991b : 203.
171. Maidenbaum 1991a : 93-94.

> « J'avais entendu dans le Club une rumeur selon laquelle auraient existé certaines limitations et restrictions contre les membres juifs. J'écrivis aussitôt à Toni Wolff et retirai ma demande, lui disant que je ne voulais pas être membre d'une société comportant des restrictions contre les Juifs. Ensuite, j'eus avec Jung une longue discussion à ce sujet. Jung défendait sa façon de voir – selon laquelle il ne s'agissait pas d'une discrimination, mais plutôt d'une différenciation, mais je ne pouvais pas accepter ce point de vue. Trois ou quatre semaines plus tard, ces restrictions furent levées, et je pus entrer comme "membre ordinaire[172]" ».

– 1945 –

Jung publie *Nach der Katastrophe* (« Après la catastrophe »)[173]. Il y revient sur son *Wotan* publié en 1936 et y défend l'idée d'une faute collective des Allemands dans leur ensemble :

> « On pourrait objecter que, dans son ensemble, le concept d'une faute psychologique collective est un préjugé et une condamnation arbitrairement injuste. Bien sûr que c'est le cas, mais c'est justement ce qui constitue la nature irrationnelle de la faute collective : elle ne tient aucun compte du juste et de l'injuste, elle est le nuage sombre qui se lève au-dessus de la scène d'un crime non expié. Elle est un phénomène psychique, et ce n'est donc pas condamner le peuple allemand que de dire qu'il est collectivement coupable ; c'est simplement établir un fait[174]. »

11 mai. L'hebdomadaire zürichois *Die Weltwoche* publie une entrevue de Peter Schmid avec Jung. Ce dernier y reprend sa thèse de la responsabilité collective, et affirme à son interlocuteur que

> « Pour le psychologue, une chose est claire, et c'est qu'il ne doit pas faire la distinction sentimentale et populaire entre les nazis et les opposants au régime[175]. »

Quelques mois après la fin de la guerre, Jung écrit à Mary Mellon, fondatrice de la Bollingen Foundation qui diffusera largement son œuvre dans le monde anglo-saxon :

> « Il est néanmoins difficile de mentionner l'anti-christianisme des Juifs après les choses horribles qui sont arrivées en Allemagne. Mais les Juifs ne sont pas si innocents que

---

172. Maidenbaum 1991b : 203.
173. Jung 1945.
174. Jung 1970a : 198.
175. McGuire & Hull 1977 : 149.

> cela, après tout – le rôle joué par les intellectuels juifs dans l'Allemagne d'avant-guerre constituerait un intéressant sujet de recherches[176]. »

21 Novembre. Jung écrit à Friedrich Seifert qu'il ne veut plus entendre parler de Heyer, à cause des engagements pro-nazis de ce dernier[177].

– 1946 –

En 1946, Jung publie sous le titre *Essay on Contemporary Events* un opuscule (qui sera traduit en anglais en 1947) réunissant plusieurs de ses articles sur l'Allemagne et les nazis, auxquels il ajoute pour la circonstance une préface, une introduction et un épilogue. Il ne retire rien de ce qu'il avait écrit pendant les années 1930, ne fait aucune excuse, aucun démenti. Il ne l'a du reste fait nulle part ailleurs. La même année, il rencontre à Zürich Leo Baeck, ancien rabbin de Berlin ayant survécu au camp de concentration de Theresienstadt et qui avait d'abord refusé de le recevoir ; au terme des deux heures de conversation animée au cours desquelles le rabbin lui reprochait son attitude pendant la guerre, Jung finit par lui avouer : « Oui, j'ai dérapé » (« *Jawohl, Ich bin ausgerutscht* »). Acceptant cet aveu de culpabilité, Baeck persuade Gershom Scholem de participer en 1947 à la conférence d'Eranos sur le mysticisme juif[178].

Le 14 janvier, Jung écrit au Dr. Hoop:

> « Le fait que ce soient précisément les représentants [médicaux des pays] alliés qui n'aient pas voulu accepter en son temps ma démission de la présidence de la Société internationale se retourne maintenant contre moi dans les accusations de collaboration avec les nazis. On me reproche par exemple d'être responsable de la mort de 600 Juifs. Ces accusations émanent, cela peut être prouvé, des freudiens. C'est ce qu'on appelle une discussion scientifique ! »[179].

3 novembre. Jung intervient dans un programme de la BBC, au cours duquel il fait la déclaration suivante :

> « En Hitler, chaque Allemand aurait dû reconnaître sa propre ombre, son pire danger personnel. C'est le sort de chacun de

176. Lettre citée dans Samuels 2005 : 3000.

177. Kirsch 2000 : 126.

178. L'anecdote est contée en détail par Gershom Scholem dans une lettre à Aniela Jaffé (Jaffé 1989 : 100).

179. Jung 1972b : 11 (cité ici dans la traduction d'Étienne Perrot 1976 : 7).

> prendre conscience de cette ombre et d'en tenir compte. Mais comment aurait-on pu attendre des Allemands qu'ils comprennent cela, alors que personne au monde ne peut comprendre une vérité aussi simple ? Le monde ne sera jamais en ordre tant que cette vérité ne sera pas généralement reconnue[180]. »

Après la guerre, l'avocat Maurice Léon, qui nourrissait un fort ressentiment contre Jung depuis que son épouse avait été analysée par lui (ce qui conduisit à un divorce), monta un dossier d'une quinzaine de pages intitulé « Le cas du Dr. Carl G. Jung: auxiliaire nazi pseudo-scientifique »[181]. Il fit parvenir ce document à diverses personnalités, notamment P.H. Dean, représentant de la Grande-Bretagne au tribunal de Nuremberg, dans l'espoir que Jung serait poursuivi, mais selon Deirdre Bair, ledit dossier « contenait plus d'animosité débridée et de dépit personnel que de véritables accusations », et aucune suite ne fut donnée[182].

Lieber Herr Kollege,

Ich bin mit Ihrem Vorschlage durchaus einverstanden und werde, falls Brüel seinen Aufsatz zuerst an mich senden sollte, Ihnen denselben sofort zustellen. Ich stimme auch ganz damit überein, dass man unter den gegenwärtigen Umständen schon gar nicht Freud's Bild im Zentralblatt veröffentlichen sollte.

Mit freundlichen Grussen,

Ihr stets ergebener

C.G. Jung.

Lettre envoyée par Jung à Mattias Göring le 23 janvier 1934. Elle se termine par cette phrase: «je suis tout à fait d'avis que, dans les circonstances actuelles, il ne faut surtout pas publier la photo de Freud dans le *Zentralblatt.*» (D'après le fac simile publié dans Brecht, Volker *et al.* 1987 : 93).

180. Jung 1946b.

181. *The Case of Dr. Carl C. Jung: Pseudo-Scientist Nazi Auxiliary* (l'existence de ce dossier a été révélée par Roazen 1991).

182. Bair 2007 : 789-791.

Chapitre 16

Un Naïf ?

« Il existe un nombre infini de théories psychologiques
dont certaines présentent des liens tout à fait évidents avec
les prémisses historiques individuelles respectives de leurs auteurs. »
(Jung, Lettre adressée le 2 mars 1934 au Dr Pupato, de Zürich[1]).

Pendant et après la guerre, Jung s'est défendu de plusieurs manières. Il a proclamé n'avoir pas élaboré dans les années 1930 les positions qu'on lui reprochait, rappelant qu'elles étaient plus anciennes, et qui plus est partagée par des auteurs juifs :

> « Il est exact que, depuis 1917, j'ai insisté sur la différence entre psychologie juive et psychologie chrétienne, mais des auteurs juifs en ont fait autant, à la fois dans le passé et tout récemment. Je ne suis pas antisémite[2]. »

Il fait ici allusion à son article de 1918 sur l'inconscient[3], mais c'était une chose que d'insister alors sur « la différence entre psychologie juive et psychologie chrétienne », et c'en fut une tout autre que d'insister sur la différence entre psychologies juive et « aryenne » en 1934 ! Il a justifié sa prise de présidence de la Société internationale par des raisons stratégiques, car ce poste lui a permis d'œuvrer en sorte que des Juifs puissent toujours être sociétaires. Certes, mais alors pourquoi a-t-il en plus publié dans la revue *Zentralblatt für Psychotherapie* ses désolantes prises de position opposant les psychologies juive et « aryenne » ?

Il a également affirmé qu'il ne jouait pratiquement aucun rôle dans la rédaction de ce périodique, mais il en assuma la direction éditoriale de 1933 à 1936, date à laquelle Göring devint éditeur adjoint, et en 1937 il écrivit à ce dernier pour lui demander de retirer de la revue sa recension

1. Jung 1992 : 199.
2. Lettre du 29 septembre 1936 à Abraham Aaron Roback (*Ibid.*: 283-284).
3. Jung 1918.

du livre de l'idéologue nazi Rosenberg, car elle avait propagé une erreur en affirmant que les Juifs méprisaient le mysticisme. Son éditorial publié en 1933 (sur l'intérêt de la science à reconnaître les différences psychologiques entre Juifs et Allemands) ayant été publié à quelques pages des appels pronazis de Göring, Jung déclara qu'il s'était fait abuser, car le texte de Göring n'aurait dû paraître que dans un supplément allemand de la revue et non dans l'édition internationale, mais comment avait-il pu croire qu'une collaboration à une publication allemande officielle de cette époque aurait pu s'affranchir de toute connotation de ce genre ? En réaction, il envoya à Walter Cimbal une réclamation ainsi formulée :

> « Cher collègue […] Je […] saisis cette occasion pour vous informer que m'a déplu le fait que le manifeste de Göring, qui n'aurait dû paraître que dans l'édition allemande, soit néanmoins sorti dans le *Zentralblatt*. Comme vous vous en souviendrez, je vous ai exprimé mon souhait express que l'édition allemande soit signée par le Prof. Göring. En tant qu'étranger, je n'interviens pas dans la politique allemande interne. De plus, par égard pour les abonnés étrangers, c'est une bévue tactique regrettable que des manifestes politiques purement intérieurs, qui à la limite peuvent être compris comme nécessaires en Allemagne, soient imposés à des lecteurs étrangers qui sont déjà assez critiques comme cela […] Je voudrais […] vous prier instamment de faire en sorte que le *Zentralblatt* destiné à l'étranger soit apolitique à tous égards, sinon il sera pratiquement impossible aux abonnés étrangers d'adhérer à l'association[4]. »

Jung se contente de dénoncer là un mauvais procédé, une « gaffe tactique » susceptible de déplaire aux lecteurs, sans remettre en cause le contenu pronazi du « manifeste » de Göring[5]. Il s'indigne modérément, signalant juste que c'est la façon de faire qui lui a « déplu », ajoutant que les médecins ne doivent pas s'élever contre le régime nazi, et il ne propose pas sa démission. La réaction de Gustav Bally était donc tout à fait justifiée.

En 1949, Jung justifiera son désastreux texte de 1934 dans le *Zentralblatt* en disant que « c'est un compliment pour les Juifs que de relever qu'ils sont en général plus conscients et différenciés que l'Aryen moyen », comme d'affirmer que leur nomadisme « montre un haut degré de civilisation et [qu'] une pareille adaptabilité est un sujet

4. Dunne 2000 : 112.

5. Voir sa réponse au Dr. Bally (Jung 1970a : 538).

d'admiration[6] ». – Mais le lecteur a quand même un peu de mal à y croire quand il lit dans le texte incriminé que « Le Juif, en sa qualité de nomade relatif, n'a jamais produit et sans doute ne produira jamais sa propre culture, puisque tous ses instincts et dons exigent pour se développer un peuple-hôte plus ou moins civilisé[7]. » Surtout s'il se souvient que dans *Mein Kampf,* Hitler écrivait que « Malgré toutes ses apparentes qualités intellectuelles, le peuple juif n'a pas de culture, et certainement pas une culture qui lui soit propre[8]. »

À la relecture de son éditorial de 1934, et d'autres publications du Jung des années 1930, on ne peut hélas qu'acquiescer au jugement de Paul Bercherie :

> « Cet appel wagnérien à l'irrationnel, à la puissance mobilisatrice du mythe et du symbole, cette apologie de la fraîche jeunesse des peuples germaniques encore barbares, cette invocation du bouillonnement de forces créatrices obscures, cette annonce prophétique d'une nouvelle civilisation supérieure, ce mépris d'un développement individuel trop achevé, signe de vieillesse et de décadence, qui vise, au-delà d'un Occident enjuivé, le Juif lui-même, nomade individualiste et parasite par excellence, Jung les partage avec nombre d'intellectuels allemands fascinés par la montée du nazisme[9]. »

Si, comme l'a prétendu Jung, le texte présidentiel du *Zentralblatt* cité plus haut ne pouvait être lu entre les lignes que comme une courageuse apologie des Juifs[10], comment se fait-il que Roland Cahen l'ait – avec l'assentiment de Jung – censuré dans sa traduction en français en en supprimant plus des trois quarts, et qu'il en ait de plus changé le titre[11] ? Qu'il y ait traduit l'allemand *Juden* (« Juifs ») par « Israélites » ? Qu'il y ait gommé les allusions aux inégalités entre inconscients juif et « aryen » ? Toutes manipulations effectuées, expliquait sans rire

6. McGuire & Hull 1977 : 194-195.

7. Jung 1934c. Trad. angl. : Jung 1970c : 166. J'utilise ici la traduction de Léon Poliakov et Marieluise Neuhaus citée par Bercherie 2004 : 41.

8. Hitler 1939 : 236.

9. Bercherie 2004 : 42.

10. McGuire & Hull 1977 : 194.

11. Le titre original était « *Zur Gegenwärtigen Lage der Psychotherapie* » et l'article était paru, il faut le répéter, en 1934. La traduction française de Roland Cahen est intitulée: « La névrose et l'autorégulation psychologique. Situation de la psychothérapie en 1930 » (*in* Jung 1953b)

Roland Cahen dans sa préface, afin de « clarifier loyalement, sans tricher avec les faits[12]. »

Il a pu être souligné que Jung était peut-être perturbé, voire « déstructuré », à la suite, notamment, de sa rupture avec Freud (le « meurtre du Père » !)[13] et de la mort de sa mère. C'est l'explication avancée par la psychanalyste (jungienne) Monique Leterrier-Bourrec :

> « Jung semble entretenir de "bonnes relations" avec les autorités nazies et avec ses collègues juifs. Ce n'est ni de l'ambivalence ni de l'hypocrisie, c'est l'impossibilité de se confronter à un nouveau conflit, quel qu'il soit, alors que l'on ressort à peine d'un trauma personnel qui vous a, à ce point, déstructuré[14] ».

Pour en arriver à ce type d'explication, il faut vraiment être bien décidé à défendre Jung ! Si entretenir de « bonnes relations » à la fois avec des Juifs et des nazis n'était pas, en 1934, faire preuve d'ambivalence, alors les mots ne veulent plus rien dire. Et il est certes normal de distinguer un traumatisme dont on se relève à peine (ce qui peut avoir lieu bien des années après l'événement traumatisant) d'un traumatisme qui vient tout juste de se passer, il n'en reste pas moins vrai qu'affirmer que Jung sortait «à peine» d'un trauma personnel, alors que sa rupture d'avec Freud remontait à 1914 et que sa mère était morte en 1923, c'est expliquer son attitude des années 1930 par des événements vieux d'une dizaine et même d'une vingtaine d'années, et qui ne semblent quand même pas l'avoir tout particulièrement préoccupé pendant la guerre.

L'un des premiers psychothérapeutes à défendre Jung fut Ernst Harms, auteur d'une hagiographie cherchant à démontrer que l'accusation d'antisémitisme portée contre lui n'aurait d'autre origine qu'une phrase de Freud qui, dans sa « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », évoque les « préjugés raciaux » de Jung[15]. Harms écrit :

> « J'ai lu tous les écrits de Jung antérieurs à cette déclaration de Freud, et au lieu de découvrir des opinions pouvant passer pour antisémites, je n'ai pas trouvé la moindre allusion à des éléments juifs ni aucune remarque discriminatoire concernant d'autres groupes raciaux[16]. »

---

12. Sur ces manipulations, voir Roudinesco 1998: 92-93 et Bercherie 2004 : 43.

13. Freud « *is the father the perpetually teen Jung wants dead* » (Rickels 2002 : 297).

14. Leterrier-Bourrec 1995 : 55.

15. Freud 1914, première traduction en français : Freud 1927, nouvelle traduction : Freud 1991b.

16. Harms 1977 : 20.

La phrase de Freud incriminée par Harms a été publiée en 1914, et si son dévoué hagiographe lave Jung de toute accusation avant cette date, cela ne change rien aux allusions antisémites de celui-ci dans ses textes postérieurs. De plus, Harms semble être un bien mauvais lecteur, pour affirmer qu'aucune allusion à des « éléments juifs » n'existerait dans l'œuvre de Jung avant 1914 puisque, dans sa thèse de doctorat sur la psychologie des phénomènes occultes, publiée en 1902, Jung évoque une patiente qui se représente son « ego somnambule » sous l'aspect d'une femme d'un « type juif prononcé[17] » – sans que cela ne motive aucune remarque particulière de sa part. Et nous avons vu plus haut que dans *Wandlungen und Symbole der Libido*, Jung considérait comme une évidence l'existence de « races inférieures ».

Il est au contraire manifeste que, malgré les dénégations qui ont toujours cours, le racisme et l'antisémitisme de nombre des assertions de Jung publiées durant la Seconde Guerre mondiale et auparavant ne font aucun doute[18]. Certes, ses publications, opinions et théories furent instrumentalisées par les nazis, par exemple par le fils de Wilhelm Wundt, prénommé Max et auteur, en 1944, d'un livre cherchant dans la « race » les racines de la philosophie allemande[19]. Oui, Jung a été instrumentalisé, mais le vrai problème à ce propos, c'est qu'il n'a jamais protesté au moment où cela s'est produit.

Rien d'étonnant, donc à ce le que fait le plus marquant de la conférence qui s'est tenue en 1989 à New York sur le thème « Jungiens, freudiens et antisémitisme » soit que tous ses participants, y compris les jungiens, aient admis, parfois la mort dans l'âme, que les opinions émises par Jung reflétaient bien des idées antisémites[20]. Au cours de cette conférence, le fils d'Erich Neumann a fait état de la correspondance suivie qu'entretinrent son père et Jung et, bien que ce dernier se soit toujours montré amical avec Neumann, son fils n'a pu que conclure, au terme d'une synthèse pourtant bienveillante et mesurée : « Je suis convaincu que Jung était antisémite dans le plein sens du terme[21]. »

La question qui se pose est alors de savoir ce qui, dans les prises de position de Jung, pourrait être considéré comme une suite logique

17. Jung 1902 : 45 (« *von ausgesprochen jüdischem Typus* »).
18. Dalal 1988.
19. Wundt 1944 : 34-35.
20. Sherry 1991a : 69.
21. Neumann 1991 : 86.

à ses vues théoriques et au type de psychologie qu'il défendait. Il ne s'agit pas de construire un dossier à charge contre la personne de Jung, ce qui serait sans intérêt, pas plus du reste que de chercher à bâtir une ligne de défense visant à minimiser ses plus indéfendables déclarations, ainsi que nombre d'auteurs l'ont pourtant déjà fait.

L'intérêt se trouve plutôt dans la mise en rapport de la validité ou de l'inanité de ces allégations avec leur contexte historique et politique.

L'argument consistant à dire qu'il serait possible (et même, selon certains, souhaitable) de séparer la vie d'un homme et son œuvre, ou de distinguer ses publications et ses engagements personnels, doit être nuancé au cas par cas, puisqu'il est parfois recevable, et parfois non. Un exemple bien connu du premier cas est celui de Jan De Vries (1890-1964), mythologue et folkloriste néerlandais qui reprit à Jung les notions d'Archétype et d'insconscient collectif comme sources du conte. Malheureusement, sa passion pour la tradition et la créativité populaires prit une forme extrémiste, et Jan De Vries devint très proche des nazis, eux aussi admirateurs de la *Volkskunde*. Dès l'été 1940, c'est-à-dire immédiatement après l'invasion allemande de son pays, il écrivit un pamphlet, *Naar een betere toekomst*, « Vers un futur meilleur », où il exprimait des vues antidémocratiques et saluait l'avènement d'un monde où l'individu serait subordonné à la collectivité. Pendant toute l'occupation allemande, il travailla avec les auteurs national-socialistes, publia dans le journal pro-nazi local, et devint même vers la fin de la guerre « membre sympathisant » de la SS. La Libération le licencia de l'Université en 1945 et il fut condamnné à la prison jusqu'à 1948. Pourtant, malgré ses sympathies avérées, son œuvre scientifique écrite ne porte aucune trace de politisation : elle se poursuivit toute sa vie sans le moindre infléchissement pendant la guerre.

En exemple du second cas, on peut citer Mircea Eliade, redevable à Jung d'une partie de ses idées sur la religion (lui ayant emprunté les concepts d'archétype et de retour aux origines comme caractéristique des mythologies)[22]. Il avait publié en 1930 un texte tressant des couronnes à Julius Evola tout en le comparant (en bien !) à Arthur de Gobineau (pour qui « La race blanche possédait originairement le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force »), à Houston Stewart Chamberlain (racialiste qui professait notamment que « moins un pays est germanique, moins il s'atteste civilisé » alors que « le Juif »

22. Pour le premier concept, voir Eliade 1949, et pour le second: Eliade 1943.

présente un « caractère […] beaucoup trop étranger, trop fixé, trop vigoureux pour que le sang germanique puisse contribuer à le rafraîchir ou à l'ennoblir en quelque manière) et au nazi Alfred Rosenberg (sur lequel voir plus haut, p.235, 259, 274, et surtout 277-278)[23]. Après la guerre, Eliade déclara que la montée du nazisme ne l'avait guère préoccupé. Au contraire, il écrivit, dans un livre posthume, que lui-même et ses camarades étaient « solidaires des conceptions et options politiques » de leur maître Nae Ionescu, idéologue de la sinistre légion antisémite dite de la Garde de fer[24]. Après avoir été arrêté de juillet à novembre1938 avec les chefs de cette dernière, les appuis d'Eliade lui permirent d'être libéré et d'obtenir un poste de diplomate à Londres, puis à Lisbonne où il composa en 1942 une apologie du dictateur portugais Salazar[25]. En 1937, il avait publié un article affirmant que la Roumanie était « conquise par des Juifs et réduite en pièces par des étrangers »[26]. Les avis à son propos sont souvent tranchés, d'Adriana Berger qui pense qu'il fut « l'un des intellectuels les plus influents de sa génération, et un idéologue fasciste actif »[27] jusqu'à Bryan Rennie, qui estime que « les inclinations droitières d'Eliade peuvent être considérées comme déplorables, mais il n'est pas prouvé qu'elles auraient été coupables »[28]. Même si l'on hésite à être aussi catégorique que Russell McCutcheon, qui affirme que tous les écrits d'Eliade « semblent trahir les éléments familiers d'une idéologie au moins nationaliste, sinon fasciste », voire que « les sympathies d'Eliade pour le fascisme paraissent saturer ses derniers textes »[29], et même si l'on admet que cette œuvre est tellement vaste et variée qu'on ne peut la qualifier de façon lapidaire

23. Eliade écrit très exactement: « J. Evola est […] l'un des esprits les plus intéressants de la génération de la guerre. *Rivolta contro il mondo moderno* peut être comparé – en tant que vision de l'histoire et interprétation courageuse – aux livres *Untergang des Abendlandes de Spengler* ou *Der Mythus des XX. Jahrhunderts* de Rosenberg […] On peut dire que l'œuvre d'Evola se situe dans la ligne de Gobineau, Chamberlain, Spengler, Rosenberg » (Eliade 1935).

24. Eliade 1988 : 22. Mircea Eliade a publié une profession de foi légionnaire antisémite dans le numéro de décembre 1937 de *Buna Vestire*, sous le titre: « De ce cred în biruinţa mişcării legionare. »

25. Eliade 1942.

26. Mircea Eliade, « De ce cred în biruinţa miğcării legionare », cité dans Wiesel *et al.* 2005 : 42.

27. Berger 1994.

28. Rennie 1996 : 161.

29. McCutcheon 1993 : 657-658.

dans son ensemble[30], la démonstration de Daniel Dubuisson reste globalement convaincante, qui prouve que l'œuvre d'Eliade, qu'on ne peut certainement pas qualifier de scientifique, a repris, en les transposant et les transfigurant, les thèmes pour lesquels il militait déjà politiquement dans les années 1930[31]. Quand bien même on refuserait cette démonstration, comme le fait par exemple Yo-han Yoo[32], l'existence même d'une polémique à propos d'une lecture politique des publications d'Eliade n'en montrerait pas moins que, dans son cas, on ne peut facilement séparer l'homme de l'œuvre, contrairement à l'exemple de Jan de Vries. Dans le cas de Jung, il semble d'autant plus difficile de séparer son œuvre de ses engagements qu'il lui-même a proclamé toute sa vie que sa conception de la psychè fut bâtie à partir de ses expériences personnelles : rêves, visions, expériences de régression, coïncidences, prémonitions et autres « synchronicités », confrontations avec des personnages imaginaires[33]. De plus, nous avons affaire ici à une personne qui se présente et qu'on regarde comme un grand explorateur de la psychè, et dont la théorie se base sur le fait que c'est justement la psychè qui, via la force opératoire des archétypes, mettrait en forme l'histoire… et donc la politique[34].

S'agissant de l'antisémitisme[35] de Jung, on ne peut passer sous silence le fait que dès 1913, dans une lettre adressée à Poul Bjerre – qui, en 1936, deviendra président de la section Suédoise de la Société internationale – il confessait : « jusqu'à présent je n'étais pas antisémite, maintenant je vais le devenir, je crois » (« *Ich war zuvor kein*

30. Pour une approche cherchant à dépasser les polémiques, voir Fisher 2010 : 401-436.

31. Dubuisson 1995, 2000, 2005. Les démonstrations de Dubuisson, dévastatrices, sont beaucoup plus développées que celle qu'avait ébauchée Ivan Strenski (1987). 32.

32. Yoo 2005.

33. Jung a notamment composé le Livre Rouge à partir de telles expériences (Jung 2011).

34. Ainsi que le rappelle fort justement Robert Ellwood, « dans la pensée jungienne, il n'est pas facile de tenir la psychè à l'écart du politique, car selon cette école, c'est la Psychè qui crée finalement le monde et l'histoire, dans laquelle survient la politique » (Ellwood 1999 : 38).

35. Marthe Robert écrivait déjà en 1964 : « Jung, c'est un fait que l'on ne peut passer sous silence, était antisémite et l'est resté, comme le prouvent les articles qu'il écrivit pendant la guerre pour la revue de la Société de Psychiatrie allemande. » (Robert 1964 : vol. 1 : 203).

Antisemit, jetst werde ich es, glaube ich »)[36]. On chercherait en vain cette lettre dans la correspondance éditée de Jung, et ce n'est du reste pas le résultat d'un simple oubli que plusieurs des textes publiés par Jung dans le *Zentralblatt* durant les années 1930 n'aient pas été repris dans les *Collected Works*, alors qu'il ne les a jamais reniés publiquement[37], pas plus qu'il n'a jamais démenti les avoir écrits. Le silence de son « autobiographie » sur ces questions ne peut non plus s'expliquer par une quelconque étourderie.

Il convient de rappeler que, longtemps avant la Seconde Guerre mondiale, Jung avait soutenu – après bien d'autres – que c'est la terre qui forme la psychologie des peuples, allant jusqu'à affirmer en 1918 que des mesures anthropométriques portant sur le crâne et le pelvis montreraient que les Américains de seconde génération se seraient progressivement « indianisés[38] » – ce qu'il fit en déformant de façon éhontée les conclusions d'une étude statistique de Franz Boas qui mettait effectivement en évidence des changements somatiques chez les descendants d'émigrants, mais qui les expliquait par des variations environnementales, sans faire appel à une « indianisation » en réalité tout droit sortie de l'imagination de Jung[39]. Au terme de son étude, Boas se limitait pourtant à une conclusion très modeste : « je me trouve incapable de donner une explication du phénomène, » écrivait-il, ajoutant que tout ce qu'il pouvait faire faire, c'est « prouver que certaines explications sont impossibles[40] ». Jung est d'autant plus coupable dans son usage du travail de Boas que celui-ci notait en plus que les phénomènes qu'il avait observés étaient comparables à ce qui se passe en Europe quand les populations rurales deviennent citadines[41].

36. Lettre conservée dans les archives de Bjerre à la Kungliga Biblioteket de Stockholm, et communiquée à Richard Noll par Knut Almqvist (Noll 1999 : 125, 292).

37. Ce n'est qu'en 1950 que Jung reconnut, dans une conversation privée avec Siegmund Hurwitz, que son article sur la « la situation actuelle de la psychothérapie », paru en 1934 dans le *Zentralblatt*, était « absurde » – sans du reste préciser de quel point de vue (Maidenbaum 1991b : 211).

38. Il écrit cela sans citer sa source (Jung 1970a : 13), qui ne peut être que Boas 1911, Boas 1912 ou Boas 1913.

39. Sherry 1991b : 32.

40. Boas 1912.

41. Boas 1911.

Mais Jung était aussi têtu qu'insensible aux données sociales ou historiques. Il est resté persuadé de l'indianisation physique des Nord-Américains, et treize ans plus tard il a répété cette contrevérité en se demandant pourquoi, si les « Indiens » étaient omniprésents dans l'heroic-fantasy, du point de vue culturel « on ne note rien, ou presque rien, de l'influence indienne[42] ». Il ne lui était donc pas venu à l'esprit que les Amérindiens avaient été victimes d'un génocide, mais il est vrai qu'on ne peut pas penser à tout.

Le 9 septembre 1909, Franz Boas était intervenu dans un colloque de la Clarke University où Freud était le premier orateur, alors que Jung se trouvait dans l'assistance[43]. L'intervention de l'anthropologue américain, intitulée « Problèmes psychologiques en anthropologie » dénonçait les travers usuels du comparatisme, et recommandait de comparer des processus plutôt que des faits isolés ou des similitudes de façade. Il s'élevait aussi contre l'idée qu'il pourrait exister une hiérarchie des « races » humaines. Que Freud et Jung n'ont-ils suivi ses conseils ! Et que le second n'a-t-il lu l'article que Boas avait déjà consacré en 1896 aux limitations du comparatisme, article dans lequel il conseillait de considérer les mêmes « idées élémentaires » présentes en des cultures très éloignées et différentes les unes de autres en se posant d'abord la question de leur origine, et ensuite celle de leur diversité d'expression dans chacune de ces cultures. Insistant sur le fait qu'il est impossible d'affirmer *a priori* que des phénomènes ethnologiques identiques en différents points du globe auraient nécessairement les mêmes causes, il donne en exemple le cas d'images géométriques qui sont ici le résultat d'une schématisation progressive de formes naturalistes, là celui d'une dérivation à partir de symboles, ailleurs sont géométriques dès l'origine, ou bien encore sont inspirées par des procédés techniques. La conclusion s'impose : « la fréquence de ces formes ne prouve ni leur origine commune ni qu'elles se seraient développées selon les mêmes lois psychiques. Au contraire, le résultat identique peut avoir été atteint selon quatre lignes de développement distinctes, et à partir d'un nombre infini de points de départ[44]. » Si Jung avait retenu cette leçon, peut-être aurait-il écrit moins d'absurdités sur les prétendus « mandalas » qu'il voyait partout (voir ci-dessous, chap. 17).

42. Jung 1931d : 47.
43. Shamdasani 2003 : 277.
44. Boas 1896.

En 1927, Jung avait publié dans *Der Leuchter* un texte intitulé *Der Erdbedingtheit der Psychè* (« Le conditionnement terrestre de la Psychè »), traduit en 1928 sous le titre *Mind and Earth* (« L'Esprit et la Terre ») et dans lequel il expose ses vues sur l'inconscient collectif et définit l'archétype comme

> « essentiellement la partie chthônienne de la psychè, si nous pouvons utiliser une telle expression – cette partie par laquelle la psychè est attachée à la nature, ou dans laquelle ses liens avec la terre et le monde apparaissent de la façon la plus tangible. L'influence psychique de la terre et de ses lois se perçoit plus clairement dans ces images primordiales[45]. »

À cela s'ajoute sa tendance à expliquer les événements historiques par une « psychologie des nations » s'appuyant sur l'hypothèse que des différences psychologiques innées existeraient entre les peuples[46]. S'agissant de l'histoire et du politique, le seul facteur explicatif trouvant grâce à ses yeux réside en une dynamique archétypique négligeant les facteurs économiques, sociaux, politiques, et proprement historiques. S'il est du reste amusant de constater qu'il fut surtout disert sur la psychologie des nations autres que la Suisse, il apparaît clairement que cette direction de pensée privilégiant la nation comme principe explicatif ne pouvait que se heurter assez rapidement « à l'étrange anomalie des Juifs comme peuple sans nation[47] », ce qui, combiné à un antisémitisme latent, allait contribuer à rapprocher dangereusement Jung de l'idéologie nazie – probablement sans qu'il s'en rende bien compte sur le moment. L'image du grand penseur novateur, explorateur des profondeurs de la psychè, est sérieusement écornée quand on la confronte à des déclarations comme celle qu'il a faite au Dr Pupato sur les différences essentielles qui existeraient entre la mentalité des Allemands et celle des Français (voir au chapitre précédent, mars 1934).

Son approche, préfigurant celle d'un Mircea Eliade, est celle qu'adopteront encore dans les années 1990 des psychologues jungiens comme Adolf Guggenbühl-Craig, qui écrira que

> « les nations constituent un phénomène puissant et, comme tout phénomène psychologique important, elles ne peuvent

45. Jung 1970a : 31.
46. Samuels 2005 : 309, 313-314.
47. Ellwood 1999 : 74.

> s'expliquer ; on ne peut les approcher que par les images mythologiques[48]. »

Ce réductionnisme affligeant conduit le même Adolf Guggenbühl-Craig à estimer que

> « toutes les autres explications, basées sur l'économie et la sociologie paraissent pauvres en comparaison des extraordinaires images mythologiques par lesquelles Jung approcha le nazisme[49]. »

Hélas, ces « images mythologiques » n'étaient pas les mêmes pour le Jung de l'époque et pour celui de l'Après-Guerre, qui préféra le remodelage de ses vues au repentir. Si, lors d'une entrevue accordée au journaliste américain H.R. Knickerbocker en octobre 1938, Jung avoua qu'il avait été particulièrement frappé par le « *dreamy look* » d'Hitler[50], il dira en 1945 que lorsqu'il le vit pour la première fois, le Führer lui apparut comme un « épouvantail psychique[51] ». Il ajoutera que « la seule explication susceptible de rendre compte de l'effet de cet épouvantail sur les masses » serait « l'infériorité psychopathique[52] » de la nation Allemande, alors qu'en 1938, pour expliquer le même effet, il faisait appel à des comparaisons avec le prophète Mohammed[53] ! Dès lors, on ne peut guère s'étonner de ce que l'« autobiographie » de Jung soit complètement silencieuse sur ses positions durant les années 1930 – même si ce livre qualifié d'« automythologie » par Peter Homans[54] ne fut pas écrit par lui[55].

Andrew Samuels est donc fondé à écrire que le lien entre la psychologie jungienne et l'idéologie hitlérienne passe par le concept de nation : Jung pensait que les Juifs, peuple sans terre et sans nation, cherchaient un « peuple hôte[56] » (*Wirtsvolk*) et Hitler s'imaginait que

48. Guggenbühl-Craig 1991a : 496.
49. *Ibid.* : 497.
50. McGuire & Hull 1977 : 117.
51. Jung 1945. Traduit en anglais dans Jung 1970a : 204.
52. Jung 1945. Traduit en anglais dans Jung 1970a : 205.
53. McGuire & Hull 1977 : 118, 124.
54. Homans 1979 : 29, Samuels 2005 : 304-312.
55. Le prologue et les trois premiers chapitres sont les plus authentiques, ainsi que le douzième et le treizième. Le reste relève plus de la biographie (par Aniela Jaffé) que de l'autobiographie (Shamdasani 1995, 2000b ; Gaillard 2002, 2003 ; Maillard 2002 ; Elms 2005 : 331-332 ; voir aussi Charet 2000 et la mise au point de Shamdasani 2000a).
56. Jung 1970a : 165.

les Juifs travaillaient, de l'intérieur, à la « dénationalisation » des autres nations. Il ne s'agit pas ici de pratiquer quelque « *reductio ad hitlerum* », mais il faut bien constater que l'erreur de Jung est double : il s'est cru habilité à développer une « psychologie des nations », et il a cherché des explications psychologiques – *via* les mythes et les archétypes – aux phénomènes historiques en général, et à la situation du monde contemporain en particulier. C'est dans cette optique qu'il a considéré Juifs et Allemands comme deux « caractères » opposés, et qu'il a présenté cette position comme résultant d'une analyse psychologique appuyée sur des faits scientifiquement avérés, alors que – cela saute aux yeux aujourd'hui – il s'agissait d'un mythe. Jung a multiplié les affirmations sur les différences entre les psychologies aryenne et juive sans jamais présenter la moindre argumentation empirique en faveur de cette thèse : aucune enquête, aucune statistique, aucune étude, aucune série d'observations systématiques… rien. Il en résulte qu'il a eu beau multiplier les déclarations péremptoires, rien n'oblige ses lecteurs à le croire… à moins de partager les mêmes préjugés racistes que lui et d'accepter l'argument d'autorité : *Jung dixit*.

Certains jungiens ont pensé pouvoir exonérer le fondateur de l'analyse archétypale en laissant entendre qu'il aurait été victime de l'esprit du temps :

> « Jung était un génie de la psychologie. Il était aussi un homme de la “classe moyenne”, un bourgeois, avec toutes les croyances mythologiques, images et idées de cette classe. L'antisémitisme était – et reste en partie – le côté obscur de cette mythologie […] L'antisémitisme de Jung était une simple banalité propre à la collectivité dont il faisait partie[57]. »

Certes. Mais cet argument éculé du *Zeitgeist*[58] pourrait tout aussi bien s'appliquer à Hitler ou à Göring, eux aussi imbus de « l'esprit du temps ». Surtout, il tombe complètement à plat quand on constate qu'au même moment, d'autres « bourgeois » de la « classe moyenne » avaient une tout autre attitude. Dès 1933 les opposants allemands qui bravaient la Gestapo en aidant des Juifs à leurs risques et périls étaient appelés *Judenfreunde* (« amis des Juifs ») par l'administration nazie, alors que ceux qui avaient des relations sexuelles avec eux étaient classés comme

---

57. Guggenbühl-Craig 1991a : 494. Voir aussi Guggenbühl-Craig 1991b : 142.

58. Également avancé par Ann Belford Ulanov (Belford Ulanov 1991 : 107), Marga Speicher (Speicher 1991 : 149) et J. Marvin Spiegelman (Spiegelman 1991 : 179) pour expliquer le comportement et les opinions antisémites de Jung.

Rassenschänder (« profanateurs de la race »)[59]. Pendant ce temps, la nationalité suisse de Jung lui aurait permis de prendre sans aucun risque d'autres positions que celles, malheureuses, qu'il adopta.

Jung était à l'évidence pétri de contradictions (qui ne l'est) et portait sur le monde un regard qui semble avoir été quelquefois naïf. Et il était humain, tout simplement, non exempt d'ambition, désireux de faire connaître et reconnaître ses idées le plus largement possible, souhaitant aussi qu'elles soient préférées à celles de Freud, et si ces penchants n'expliquent pas tout, ils facilitèrent certainement la formulation de ses prises de position les plus regrettables[60].

Il est d'autant moins possible de juger Jung *a posteriori* qu'il n'était pas monolithique, et d'autant plus inutile de le faire qu'il a progressivement pris ses distances avec Göring, avant même de démissionner en 1940. Il est fort probable que les horreurs de la *Kristallnacht* lui firent augmenter sa distance avec l'idéologie du Troisième Reich[61], même si, dans la réponse qu'il fit à la lettre que lui envoya immédiatement Erich Neumann après cette abomination, il n'y fit aucune allusion, préférant plutôt évoquer « la question palestinienne » – ce qui ne fut pas sans choquer Micha Neumann[62] et conduisit Jerome Bernstein à rappeler le dire talmudique selon lequel « le silence devient facilement consentement[63] ».

Après la guerre, un tournant sensible apparaît avec l'intérêt croissant de Jung pour les traditions mystiques juives[64] et la kabbale[65], et il délaisse toute considération sur la psychologie des peuples ou les dieux païens pour développer plus particulièrement le concept de synchronicité et s'intéresser de plus en plus à des sujets comme l'alchimie, en laquelle il voit une sorte de métaphore de l'analyse. Sur la fin de sa vie (en 1957), il dénonce sans ambages les crimes commis par les Occidentaux :

> « À côté des atrocités et des bains de sang causés par les nations chrétiennes entre elles au cours de l'histoire européenne, l'Européen doit aussi répondre pour tous les crimes qu'il a perpétrés contre les races de couleur durant la colonisation.

59. Gordon 1984 : 210-245.
60. Maidenbaum 1991a : 89.
61. Pietikäinen 2000 : 534.
62. Neumann 1991 : 81-82.
63. Bernstein 1991 : 136.
64. Drob 2005a.
65. Sur Jung et la kabbale, voir Drob 2005a.

> Sous ce rapport, l'homme blanc porte un très lourd fardeau, certainement[66]. »

Tout comme le Lévy-Bruhl des *Carnets*, il semble qu'il ait même finalement modifié sa façon de considérer la « mentalité primitive » pour reconnaître qu'elle n'est pas l'apanage des seuls « primitifs », mais qu'elle se trouve également à l'œuvre dans l'inconscient des « civilisés ». C'est ce qui ressort d'un de ses commentaires à l'étude publiée en 1956 par Paul Radin sur le décepteur de la mythologie nord-amérindienne, lorsqu'il écrit qu'en Europe « nous agissons comme les indigènes des pentes méridionales du mont Elgon […] À l'extérieur, les gens sont plus ou moins civilisés, mais à l'intérieur ils sont toujours primitifs[67]. »

Il n'en reste pas moins qu'il a multiplié les déclarations antisémites dans les années 1930, et il est quand même étonnant qu'un homme ayant passé sa vie à sonder les profondeurs de l'âme humaine n'ait pas prêté plus d'attention à l'écho que pouvaient avoir à ce moment-là des propos tenus ou publiés en Allemagne sur les différences entre « psychologie juive » et « psychologie aryenne ». La « psychologie des peuples » qu'il développa n'avait rien de scientifique, ne faisant que refléter de regrettables stéréotypes hérités de l'idéologie *völkisch*[68], et c'était – au mieux – pure inconscience de sa part que de diffuser de telles opinions au moment précis où les considérations raciales sur les Juifs étaient en train d'avoir pour ceux-ci des conséquences mortelles. Pour défendre Jung, Étienne Perrot a souligné que les propos de ce dernier ne faisaient que reprendre des affirmations de Freud, ce dernier ayant affirmé qu'« il existe de grandes différences entre l'esprit juif et l'esprit aryen »[69]. Certes, cette phrase existe bien, mais elle fut écrite par Freud dans une lettre du 8 juin 1913, et pas quand les nazis persécutaient les Juifs au nom de la supériorité aryenne, alors que c'est bien Jung qui écrivit, en 1933, qu'il n'y avait plus « à dissimuler les différences réelles qui existent entre les psychologies allemande et juive »[70] et qui affirma en 1934 que « la race juive dans son ensemble possède […] un inconscient qui ne peut être que conditionnellement comparé à

---

66. Cité ici d'après l'édition révisée des *Collected Works*, Jung 1970a : 296.
67. Radin, Kerényi & Jung 1956 : 208.
68. Pietikäinen 2000, Hutton 2005 : 8-13.
69. Perrot 1976 : 5.
70. Jung 1933a.

l'inconscient aryen »[71] ; c'est lui qui suggéra la même année à l'un de ses correspondants de « faire abstraction de la persécution des Juifs en Allemagne » pour mieux juger de l'importance de la science médicale de ce pays[72], lui également qui publia en 1935 un texte disant que « ce serait donc une faute tout à fait impardonnable si nous acceptions que les conclusions d'une psychologie juive puissent être généralement valides » (car, concluait-il, « avec l'apparition de la différenciation raciale, des différences essentielles se développent aussi dans la psyché collective [et] c'est pourquoi nous ne pouvons pas transposer *in globo* l'esprit d'une race étrangère dans la nôtre sans nuire sensiblement à cette dernière »[73]) ; c'est encore lui qui, aux auditeurs de son séminaire de 1936, disait être « très connaissant aux Allemands pour le mouvement païen »[74] et qui leur exposait qu'il serait « absurde et idiot » de « traiter l'homme inférieur comme on traiterait un homme supérieur »[75] ; c'est lui enfin qui, en 1937, écrivait que c'est seulement en Allemagne qu'il était possible de discuter du sujet de la race et de la psychologie des profondeurs[76]. Certes, dans le texte paru après la guerre sous le titre *Après la catastrophe*, il a dénoncé les « théories racistes pseudo-scientifiques » des nazis[77], mais il ne s'y est pas pour autant livré à une révision de ses propres théories en matière de psychologie des peuples, préférant évoquer une « faute collective » européenne plutôt que revenir sur les siennes. En 1949, interrogé par son élève Carol Baumann sur son attitude pendant la guerre, il conclut leur entretien sur une anecdote supposée prouver ses prises de position courageuses : « En 1941 j'ai prononcé devant une assemblée de psychothérapeutes suisses une conférence intitulée "La Psychothérapie aujourd'hui", dans laquelle je condamnais l'État totalitaire à un moment où les divisions victorieuses de blindés se trouvaient à peine à 65 miles de là, et où je savais que les nazis avaient le projet de ne faire qu'une bouchée de moi si et quand ils traverseraient la frontière suisse »[78] – mais il suffit de se reporter au texte de ce discours, publié en 1945, pour s'apercevoir qu'il restait sur un plan très général, philo-

71. Jung 1934c.
72. Jung 1992 : 209.
73. Jung 1935 : 54, n. 1.
74. Jung 1988 : 813.
75. Jung 1988: 1002-1003.
76. *Apud* Lockot 1985 : 289.
77. Jung 1970a : 202.
78. Jung & Baumann 1949 : 199-200.

sophique, et que Jung n'y mentionna ni Hitler, ni le nazisme, ni même l'Allemagne (« voir plus haut la chronologie à la date du 19 juillet 1941).

Que ses propos aient été reçus avec délectation par certains nazis[79], et que ceux-ci aient utilisé ses thèses à leurs fins propres et sans son assentiment n'implique pas que lui-même aurait purement et simplement épousé leur doctrine, ni qu'il aurait été *consciemment* antisémite, mais tout cela montre qu'il fit hélas preuve d'une regrettable inconséquence. L'éminente psychanalyste jungienne Johan Dulles a publié la correspondance de son père avec Jung, et en particulier des lettres qui exonèrent complètement ce dernier de l'accusation d'avoir été pronazi, mais elle n'en regrette pas moins « son incapacité à mettre de côté ses opinions arrogantes sur les Juifs, ce qui lui aurait permis d'être affecté personnellement et de tenir compte de l'inconcevable destruction de la vie humaine au moment même où elle survenait[80] ».

Au début des années 1990, un analyste a cru pouvoir conclure de l'étude du « dossier Jung » pendant la guerre : « Nous, jungiens, avons aujourd'hui à écouter son génie ; le reste ne devrait pas nous intéresser[81]. » Mais c'est tout le contraire qu'il convient de faire, dans la mesure où « le reste » en question – à savoir rien moins qu'un antisémitisme et un racisme avérés – s'explique au mieux par les prises de position théoriques de Jung. Car à la fin, il faut bien se rendre à l'évidence : c'est sa théorie qui a conduit Jung aux impasses et compromissions que l'on a dites[82]. C'est sa théorie de l'inconscient collectif et des archétypes qui le conduisit à ne lire les événements des années 1930-1940 qu'en clef psychologique – suivant une position réductionniste ignorant la leçon durkheimienne qui interdit d'expliquer le social par le psychologique. Qui plus est, la clé qu'il a utilisée est le passepartout archétypal, fabriqué sur une vision très sélective des données de la mythologie, et qui ne fonctionne qu'en se tenant hors de l'histoire. Une telle démarche, sur

79. Ainsi, le nazi Kurt Gauger dira en 1934, lors de son discours au Congrès International de Pyschothérapie de Bad Nauheim, que « la psychologie freudienne incorpore tous les avantages et les dangers de l'esprit juif, la psychologie jungienne tous ceux de l'âme germanique ». Cité dans Mosse 1966 : 224. Et dans le journal nazi *Rasse*, Alfred Krauskopf associera l'inconscient collectif jungien aux concepts d'hérédité et de race (Krauskopf 1939).

80. Dulles Buresch-Talley 1991 : 52.

81. Guggenbühl-Craig 1991a : 495.

82. Plusieurs historiens des plus mesurés en sont arrivés à cette même conclusion: Roazen 1991 : 10.

un sujet aussi important que la Seconde Guerre mondiale, ne pouvait qu'aboutir à une lecture des faits contemporains aussi consternante que celle faisant appel à l'efficacité supposée d'un « archétype en action » – proposée par Jung dans son *Wotan*. Malheureusement pour cette lecture, Wotan, alias Óðinn, n'est pas que le dieu du vent et de l'orage, contrairement à ce que prétend Jung ; c'est un dieu de la première fonction dumézilienne, et à ce titre il préside aussi à la poésie[83] – ce qui ne caractérisait pas précisément Hitler. Dans l'élan de son analyse, Jung n'a pourtant pas craint de proférer cette affirmation :

> « En tant que facteur psychique autonome, Wotan produit des effets dans la vie collective d'un peuple et révèle de ce fait sa propre nature. Car Wotan est doté d'une biologie particulière qui lui est propre, et complètement séparée de la nature humaine[84]. »

Ce n'est pas faire preuve d'anti-jungisme primaire que de refuser de prêter foi à ce type de baliverne. Si l'on voulait néanmoins s'obstiner à croire avec Jung que Wotan serait l'archétype responsable des atrocités commises par « les Allemands », et si l'on admettait aussi avec lui que les archétypes soient universels, alors on serait bien en peine d'expliquer pourquoi cet archétype particulier ne se serait manifesté qu'en Allemagne et pourquoi rien qui puisse le rappeler n'a jamais pu être mis en évidence dans le cas de mille autres guerres, ni comment ce même archétype ne conduit pas les nations pacifiques à la guerre puisque s'il est universel il doit bien agir en leur sein aussi. Et l'on comprendrait encore moins pourquoi toutes les nations germaniques n'ont pas suivi le délire hitlérien. Mais là encore, le lecteur reste pour le moins songeur en découvrant que, dans une intervention du 5 février 1936, Jung considérait que la « mentalité germanique » s'étendait de l'Oural à l'Espagne[85] !

On le voit, le prétendu « wotanisme » invoqué par Jung n'est d'aucune utilité en histoire. En fait, il n'est même tenable qu'en niant l'histoire, car sa prétendue résurgence, supposée par Jung, n'était en réalité que le résultat d'une longue maturation élaborée depuis le XIXe siècle, avec la réactivation de thèmes de la *Deutsche Mythologie*

83. En effet, dans la mythologie nordique, c'est Óðínn qui confère le don de poésie à Starkaðr (Dumézil 1973 : 29).

84. Jung 1970a : 187.

85. Jung 1988 : 814.

utilisés pour justifier des vues nationalistes et antidémocratiques[86]. Quant à Hitler, il considérait que les wotanistes étaient des « crétins[87] ». Mais Jung n'avait cure de telles considérations, et se souciait peu de mettre ses théories à l'épreuve des faits, ainsi qu'il le montra encore en revenant sur ce sujet dans ses conférences de Yale, l'année précédant la publication de son opuscule. Il exposa en effet à son auditoire américain que les jeunes Allemands qui avaient fait la guerre de 1914-1918 et qui ravivaient des sacrifices païens de type wotanique le faisaient spontanément, car ils n'avaient pas lu *Ainsi parlait Zarathoustra*, de Nietzsche et « ne connaissaient rien de l'expérience nietzschéenne » ayant en partie consisté, selon Jung, à faire renaître Wotan sous les traits de Dionysos[88]. Or c'est une grossière erreur : Nietzsche était au contraire très populaire, son œuvre irriguait la philosophie des mouvements de jeunesse et, de ce point de vue, la situation d'alors a été résumée par la boutade disant qu'en 1914 chaque soldat allemand avait un exemplaire du *Zarathoustra* dans son havresac[89]. Une fois de plus, un examen sérieux du contexte historique aurait suffi à Jung pour éliminer l'hypothèse de la résurgence ou de la manifestation d'un archétype. Même un jungien comme Nicholas Lewin, membre du *C. G. Jung Analytical Psychology Club* de Londres, en convient dans sa thèse de doctorat : « Dans *Wotan*, il essaya d'assembler un pot-pourri de preuves sur la race et les archétypes, et cela produisit une argumentation circulaire chaotique[90]. »

L'invention par Jung de cet « archétype de Wotan » est tributaire de sa psychologie des peuples. Jung voit en l'Allemagne un « pays civilisé[91] », peuplé de chrétiens[92], appartenant à un monde « moderne » et « raisonnable[93] », mais pour lui l'expression « chrétiens allemands » est une contradiction dans les termes[94]. Or cette expression, *Deutsche Christen*, désignait précisément un mouvement protestant antisémite

86. Sherry 2008 : 131.

87. Pietikäinen 2000 : 526.

88. Jung 1958d : 28.

89. Sherry 2008 : 144.

90. Lewin 2009 : 268. Le titre original de la thèse de Lewin, soutenue à l'Université d'Essex, est: *Conflict in the Collective : C.G. Jung's Theory of the Collective Unconscious and its Use in His Explanation of International Politics and the Causes of War.*

91. Jung 1970a : 180.

92. *Ibid.* : 190.

93. *Ibid.* : 184.

94. *Ibid.* : 190.

pronazi fondé en 1932 et qui compta environ un demi-million de membres[95]. La position officielle de ce mouvement était que le baptême ne change pas « l'essence raciale » des Juifs, en foi de quoi ses membres regarderont comme légitimes les dispositions génocidaires édictées par le régime nazi. Dès octobre 1932 leur organe officiel, *Evangelium im Dritten Reich*, publiait des textes stipulant que

> « Un Noir vivant en Allemagne ne saurait en aucun cas devenir allemand par le baptême. C'est la même chose pour un Juif. Les missions ne suppriment pas les différences entre les races, et c'est là un progrès de la façon de penser völkisch. Pour cette raison, la façon actuelle d'évangéliser les Juifs doit être changée, car de même qu'un Noir baptisé devient un Noir chrétien, un Juif restera pareillement un Juif du point de vue racial ; ce n'est que du point de vue religieux qu'il devient un Juif chrétien[96]… »

Or ce que Jung reproche au mouvement *Deutsche Christen*, ce n'est pas son racisme ou son antisémitisme, c'est que le nom qu'il s'est donné lui apparaisse comme une contradiction dans les termes. Si « chrétiens allemands » sonne comme un oxymore aux oreilles de Jung, c'est en vertu d'une analyse qu'il avait publiée dès 1918 :

> « Le christianisme a coupé le barbare germain en une moitié supérieure et une inférieure, et lui a permis de domestiquer la partie la plus brillante et la plus apte à la civilisation, en réprimant son côté le plus sombre. Mais la partie inférieure, la plus obscure, attend toujours sa rédemption et une seconde formule de domestication. Avant cela, elle restera associée aux vestiges des temps préhistoriques, avec l'inconscient collectif […] À mesure que la vision chrétienne du monde perd de son autorité, la "bête blonde" rôdant dans sa prison souterraine se fera entendre d'une manière de plus en plus menaçante, prête à jaillir à tout moment avec des conséquences désastreuses. Quand cela survient chez l'individu, cela produit une révolution psychologique, mais cela peut également prendre une forme sociale[97]. »

Sur ce point, Jung sera rejoint par les idéologues nazis, en particulier Alfred Rosenberg qui écrira en 1930 :

> « Des idées et des valeurs romaines tardives, chrétiennes, égyptiennes ou juives ont pénétré l'âme de l'homme allemand et l'ont en partie détruite. Nous aurons à séparer les valeurs alle-

95. Bergen 1996.

96. *Ibid.* : 30.

97. Jung 1918, trad. angl. dans Jung 1970a : 13.

> mandes de toutes les autres si nous ne voulons pas être infidèles à nous-mêmes, et si nous regardons l'histoire en général comme une manifestation et un produit de la lutte à livrer pour donner forme au soi le plus personnel[98]. »

Pour Jung, le christianisme dont se prévalent les « chrétiens allemands » n'est jamais qu'un vernis, une couche superficielle qui masque mal leur nature païenne profonde, et ils feraient bien mieux d'adhérer au mouvement de la Foi Allemande (« *Deutsche Glaubensbewegung* ») fondé par son ami Jakob Wilhelm Hauer, car celui-ci, dit-il, regroupe des gens « respectables et de bon sens[99] » dont les plus intelligents « savent que le dieu des Germains est Wotan et non pas le dieu chrétien[100] ». Cette position permet de comprendre pourquoi, au début du moins, Jung considéra l'avènement de l'hitlérisme comme une rencontre opportune du peuple allemand avec une « numinosité » proprement germanique. Adepte d'une indéfendable conception linéaire et universelle de l'histoire religieuse de l'humanité, il avait écrit à Oskar Schmitz, le 26 mai 1923, que

> « lors du choc avec le christianisme romain, la race germanique en était toujours au stade final du polydémonisme avec des amorces de polythéisme. Mais il n'y avait pas encore de véritable sacerdoce ni de véritable culte. On abattit les dieux comme les chênes de Wotan, et sur leurs souches on greffa l'incompatible christianisme, né d'un monothéisme, à un niveau de civilisation bien supérieur. L'homme germanique est malade de cette amputation. J'ai de bonnes raisons de penser que tous les pas que nous faisons pour dépasser le présent doivent partir de tout en bas, là où se trouvent les démons naturels décapités. C'est-à-dire qu'il y a un bon morceau de primitivité perdue à rattraper[101]. »

Ayant toujours conservé cette perspective une dizaine d'années plus tard, Jung ne pouvait que regarder d'un œil bienveillant les événements du début des années 1930, puisqu'ils lui paraissaient témoigner de ce « rattrapage de primitivité » qu'il attendait et même espérait depuis longtemps : « l'homme germanique » était enfin sur le point de soigner son « amputation » !

Selon les termes de l'analyse jungienne, qui considère le peuple allemand comme s'il s'agissait d'une seule personne, et plus précisément d'un patient de Jung, l'émergence de l'hitlérisme, considéré

98. Rosenberg 1937 : chap. 1.
99. Jung 1970a : 190.
100. *Ibid.* : 190.
101. Jung 1992 : 73.

comme un phénomène religieux, s'expliquerait par une dissolution de la *persona* des Allemands, autorisant un processus d'individuation grâce au surgissement de l'archétype allemand du Soi[102], à savoir Wotan, dont la caractéristique majeure serait d'être un *Ergreifer*. La constellation lexicale associée à ce terme difficile à traduire a été bien étudiée par Steven Wasserstrom[103] et Carrie Dohe[104]. Le verbe *ergreifen* signifie « saisir », « prendre », « agripper », « émouvoir », « arrêter », « empoigner, « embrasser », son participe passé est *ergriffen* (« saisi », « agrippé », etc.) et les noms associés sont *Ergriffener* (« celui qui est saisi »), *Ergreifer* (« celui qui saisit, agrippe, etc. ») et *Ergriffenheit*, usuellement traduit par « émotion », « bouleversement », « trouble », « agitation », « sentiment ». Jung a emprunté ce vocabulaire au groupe des « historiens des religions » qui adoptèrent les vues professées par Rudolf Otto (1869-1937) dans son livre de 1917 sur le sacré (*Das Heilige*). Otto y fonde une phénoménologie des religions professant qu'il serait impossible d'avancer scientifiquement dans ce domaine sans connaître soi-même l'expérience religieuse. Pour désigner cette expérience du « tout autre » (*das ganz Andere*), Rudolf Otto créa le néologisme « numineux » (*das Numinose*)[105], construit sur le latin *numen, numinis* « pouvoir surnaturel », « force surnaturelle », « présence divine », « divinité[106] ».

Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), qui fonda en 1933, à Ascona en Suisse, les conférences du Cercle d'Eranos dont Jung fut l'un des piliers, voulait que les conférenciers y fussent *ergriffen* par leur sujet. Le philosophe kabbaliste Gershom Scholem (1897-1982), qui fut très assidu à ces conférences, en fait état dans ses souvenirs :

> « Il y a une difficulté qui concernait tous les participants d'Eranos et aussi beaucoup d'orateurs sinon tous, et c'est celle d'avoir à parler d'une tension entre la distance à l'objet et l'identification avec lui. Pour Olga Fröbe, il était presque indispensable de trouver des orateurs s'identifiant à leur objet. Dans son langage, elle appelait cela "*Ergriffenheit*". Elle voulait des orateurs *ergriffene*, pas des professeurs, bien qu'ils aient tous été appelés professeurs[107]. »

102. Pietikäinen 2008b.
103. Wasserstrom 1999.
104. Dohe 2010.
105. Otto 1917.
106. Collectif 1968 : 1202.
107. Scholem 1979 : 466, *apud* Wasserstrom 1999 : 32.

Jung adopta ce terme, de même que Heidegger dans ses séminaires sur Nietzsche, et Leo Frobenius en fit un concept très important de sa théorie sur l'évolution des cultures qui, selon lui passeraient toutes par trois stades : *Ergriffenheit* (« saisissement »), *Ausdruck* (« expression ») et *Anwendung* (application)[108]. Adolf Jensen, qui prendra la suite de Frobenius à la tête du Frobenius Institut, insistera lui aussi sur cette notion à laquelle il consacrera un article[109].

Parmi les premiers grands noms de l'école phénoménologique de *Religionswissenschaft*, juste après celui de Rudolf Otto apparaissent ceux de Jakob Wilhelm Hauer, qui fut l'un des premiers participants des rencontres du Cercle d'Eranos, de Nathan Söderblom (1866-1931) qui obtint le prix Nobel de la Paix en 1930, de Gerardus van der Leeuw (1890-1950) qui se fit connaître par un énorme manuel de phénoménologie de la religion[110], de Joachim Wach (1898-1955) qui publia des prolégomènes à une science des religions[111], de Friedrich Heiler (1892-1967) qui entreprit une phénoménologie de la prière[112]. Tous ont considéré la religion à la fois comme objet de recherche et comme moyen de cette recherche, car tous pensaient qu'une expérience unique, celle de l'*Ergreiffenheit*, serait à la base de toutes les religions, et tous furent peu ou prou *ergriffene* : Jakob Wilhelm Hauer fut pasteur et missionnaire en Inde avant de fonder le mouvement de la Foi Allemande, Nathan Söderblom fut évêque d'Uppsala, Gerardus van der Leeuw fut membre du parti chrétien conservateur *Christelijk-Historische Unie*, Joachim Wach adhéra à l'Église épiscopale des États-Unis (*Episcopal Church*) dès son arrivée en Amérique, et Friedrich Heiler fut *Apostolischer Vorsteher* de la *Hochkirchliche St.-Johannes-Bruderschaft*.

Le cas de Jakob Wilhelm Hauer est particulièrement intéressant, puisque Jung lui offrit son opuscule *Wotan*. Or en 1923, dans son livre sur les religions, leur développement, leur sens et leur vérité[113], Hauer avait écrit que l'expérience religieuse authentique se trouve dans une émotion profonde et consiste à *ergriffen sein*, ou *ergriffen werden* : être ou devenir saisi, ému, remué[114].

---

108. Frobenius 1921, Kriel 1973 : 19.
109. Jensen 1942.
110. Leeuw 1933.
111. Wach 1924.
112. Heiler 1920.
113. Hauer 1923.
114. Voir L'analyse de Dohe 2010.

Ces points de vocabulaire, qui pourraient sembler nous éloigner des archétypes, nous y ramènent au contraire directement, car Jung utilise justement le terme *Ergriffenheit* pour décrire l'effet produit par le surgissement des archétypes. Cette notion est déjà utilisée par lui dès 1911, sans que le terme soit alors particulièrement défini, étant au mieux mis entre guillemets[115]. Dès cette époque, Jung évoquait ce même « saisissement religieux » (*religiöse Ergriffenheit*)[116] que, dans ses conférences, Jakob Wilhelm Hauer regardera comme coexistant aux grandes cosmogonies[117], et qu'il mettra au fondement du mouvement de la Foi Allemande[118] en soulignant que cette foi nouvelle serait intimement liée au saisissement de l'âme allemande par le divin (*gott-ergriffene Seele*)[119]. Un autre point commun entre Jung et Hauer est que la quête des archétypes poursuivie par le premier est comparable à celle du « phénomène premier » (*Urphänomen*) qui serait, selon le second, sous-jacent à toutes les expressions religieuses. Tous deux supposaient que l'histoire serait commandée par l'action de facteurs transhistoriques, et favorisaient des interprétations irrationnelles et atemporelles des faits[120], à l'instar de celles que préconisa Jung dans Wotan :

> « En basant notre opinion sur des facteurs économiques, politiques et psychologiques, nous sommes toujours convaincus que le monde moderne est un monde raisonnable. Mais que nous oubliions pour un moment que nous vivons en l'année du Seigneur 1936, et que nous laissions de côté notre caractère sensé et raisonnable pour faire peser sur Dieu ou les dieux, et non sur l'homme, le poids de la responsabilité des événements contemporains, nous trouverions que Wotan convient très bien comme hypothèse causale. En fait, je risque la suggestion hérétique que les profondeurs insondables du caractère de Wotan expliquent mieux le national-socialisme que les trois autres facteurs ensemble. Il ne fait pas de doute que chacun de ces facteurs explique un aspect important de ce qui arrive en Allemagne, mais Wotan en explique davantage. Il est particulièrement éclairant en ce qui concerne un phénomène général si étrange à qui n'est pas allemand qu'il reste incompréhensible même après la plus profonde réflexion. Nous pourrions peut-être résumer ce phénomène général sous le nom d'*Ergriffenheit* – l'état de

115. Jung 1912 : 386.
116. Jung 1911 : 187.
117. Hauer 1922 : 27, 50.
118. Poewe 2006 : 4, 58.
119. Hauer 1934 : II.
120. Pietikäinen 2008a : 603-604.

> saisissement ou de possession. Ce terme suppose non seulement un *Ergriffener* (celui qui est saisi), mais aussi un *Ergreifer* (celui qui saisit). Wotan est un *Ergreifer* des hommes et, à moins de vouloir déifier Hitler – ce qui a certes été fait – il est réellement la seule explication […] Pour une meilleure compréhension et pour éviter tout préjugé, on pourrait bien sûr se dispenser du nom “Wotan” et parler à sa place de *furor teutonicus*. Mais nous ne ferions que dire la même chose en moins bien, car, dans ce cas, la *furor* est une psychologisation de Wotan, et cela ne nous dit rien de plus que le fait que les Allemands sont dans un état de “fureur”[121]. »

Ce sont ces bases complètement irrationnelles qui permettent à Jung d'attribuer, dans la foulée, un satisfecit à son ami Jakob Wilhelm Hauer et à son mouvement de la Foi Allemande (*Deutsche Glaubensbewegung*), dont les membres « savent que le dieu des Germains est Wotan et non pas le dieu chrétien[122] » :

> « Ce sont des gens respectables et de bon sens qui admettent honnêtement leur *Ergriffenheit* et qui tentent de s'accommoder de ce fait nouveau et indéniable. Ils font un énorme effort pour qu'il paraisse moins inquiétant, en lui donnant un habillage historique conciliant et en nous livrant des aperçus consolants sur de grandes figures comme Maître Eckhart, qui était aussi un Allemand, et aussi *ergriffen*. De cette manière, la question délicate de savoir qui est l'*Ergreifer* est contournée. Il s'agit toujours de “Dieu.” Mais plus Hauer restreint la sphère mondiale de la culture indo-européenne à l'aire “nordique” en général et à l'Edda en particulier, plus “Germanique” devient cette foi comme manifestation de l'*Ergriffenheit*, et plus il devient péniblement évident que le dieu “Germain” devient le dieu des Allemands[123]. »

Le *Wotan* de Jung se termine par une citation de la *Völuspá*, poème eschatologique du XIIIe siècle qui, conformément à la mythologie nordique, prédit la catastrophe dite « crépuscule des dieux », et la mort de ceux-ci. Selon Jung, cette citation laisserait entendre que, dans ce texte écrit trois ans avant le début de la guerre, il ne se berçait pas d'illusions quant au national-socialisme, et qu'il avait déjà prévu les tragiques événements qui allaient survenir dans les années suivantes. Dans sa

121. Jung 1970d : 184-185.
122. Jung 1970a : 190.
123. Jung 1970d : 190-191.

publication de 1945 intitulée *Après la catastrophe*, il le cherche à nous persuader de ses capacités visionnaires :

> « C'est la première fois depuis 1936 que le destin de l'Allemagne me conduit de nouveau à prendre la plume. La citation de la *Völuspá* par laquelle je terminais l'article que j'avais écrit à cette époque, sur Wotan "murmurant à la tête de Mimir", indiquait de façon prophétique les événements apocalyptiques à venir. Le mythe a été accompli, et la plus grande partie de l'Europe est en ruines[124]. »

La citation à laquelle il fait allusion, et qui est à vrai dire un peu énigmatique, est la suivante :

> « Alors, on saura ce que Wotan murmurait à la tête de Mimir » (« *Dann wird es offenkundig, was Wotan murmelte mit Mimir's Haupt* »).

Que signifie cette phrase, et pourquoi Jung l'avait-il choisie pour conclure son essai ? Il est difficile de le savoir, mais il est pour le moins curieux de constater que dans la réédition de 1946 (et dans toutes celles qui ont suivi), ce vers est remplacé par les quatre strophes du même poème que voici[125] :

Heimdall souffle haut
Dans le cor élevé.
Óðinn va consulter
La tête de Mimir,
Le frêne Yggdrasil
Frémit de toute sa hauteur.
Il gémit, le vieil arbre.
Le géant s'est libéré.
Qu'en est-il des Ases ?
Qu'en est-il des Elfes ?
Tout le monde des géants gronde,
Les Ases tiennent conseil.
Les nains gémissent
Devant les portes de pierre,
Eux, les familiers des falaises.
En savez-vous davantage, vraiment ?

124. Jung 1945, trad. angl. : Jung 1970a : 194.
125. Ici dans la traduction de François-Xavier Dillman (Sturluson 1991 : 97-98).

De l'est arrive Hrym
Brandissant le bouclier,
Le monstre immense se met
Dans une fureur de géant ;
Le serpent fouette les flots,
L'aigle va glatir,
Nidfol déchirera les cadavres,
Naglfar se détache.

De l'est vogue le bateau,
Sur la mer vont venir
Les hommes de Muspell,
Et Loki le gouverne.
Surgira l'engeance
Des géants avec le loup.
Le frère de Byleist
Avec eux fera route.

Carrie Dohe a fait remarquer que, pour faire cette citation, Jung a utilisé une vieille traduction de Hans von Wolzogen, publiée en 1875, ce qui est très important, car la lecture pratiquée par Hans von Wolzogen – dont Jung était donc tributaire – était conforme à l'interprétation solaire des mythes fréquente à son époque[126]. Hans von Wolzogen considérait en effet que Wotan représentait le soleil d'hiver finissant, et que son fils Baldr était le soleil de l'année nouvelle. Pour lui, l'année solaire figurait le destin des dieux, où le crépuscule hivernal et la mort des dieux précédaient leur renaissance printanière. Wotan meurt, mais va retrouver une nouvelle vie grâce à son fils. Il convient maintenant de remettre la citation de la *Völuspá* dans le contexte où Jung la plaçait en fin de la première édition[127] de son *Wotan*. À cet effet, voici le dernier paragraphe de cet opuscule :

> « Si nous appliquons notre point de vue de façon cohérente, nous sommes conduits à conclure que Wotan doit, dans le temps, révéler non seulement le côté agité, violent, orageux de son caractère, mais aussi ses qualités mantiques et extatiques – un aspect très différent de sa nature. Si cette conclusion est correcte, le national-socialisme ne devrait pas être le dernier mot. Les

126. Wolzogen 1875.
127. Blamires & Jackson 2006 : 358.

> choses peuvent être cachées dans un fond que nous ne pouvons imaginer à présent, mais nous pouvons nous attendre à les voir apparaître dans le cours des prochaines années ou décennies. Le réveil de Wotan est un pas dans le passé ; le flux a été endigué et a fait irruption dans son ancien lit. Mais le barrage ne va pas durer toujours ; il s'agit plutôt d'un *reculer pour mieux sauter* [en français dans le texte], et le flot franchira l'obstacle. Alors nous saurons enfin ce que dit Wotan quand il "murmure à la tête de Mimir"[128]. »

Ainsi que l'a bien vu Stanley Grossman, la citation de la *Völuspá*, remise dans son contexte de 1936, n'évoque donc pas du tout la proximité d'événements apocalyptiques ni n'annonce des champs de ruines à venir dans toute l'Europe[129]. En vérité, ce que Jung avait entendu en surprenant le murmure de Wotan à l'oreille du dieu Mimir, c'est le renouvellement d'une « promesse de renaissance » (*ein Versprechen der Wiedergeburt*)[130] qu'il avait déjà cru déceler en 1918 dans les mouvements souterrains de la « bête blonde », c'était un fol espoir qui lui faisait considérer le national-socialisme comme un moindre mal, comme un « reculer pour mieux sauter » ; il ne fallait donc pas le rejeter, mais l'accueillir comme une condition certes regrettable, mais nécessaire à la renaissance spirituelle de l'Allemagne. Dans sa conférence de 1932 sur « La voix intérieure », n'affirma-t-il pas que l'époque était venue où le bien devait se tenir de côté, afin que le mal se déploie pour qu'ensuite en naisse un mieux ?[131]

Et puisque Mimir est le dieu de la mémoire – au nom de laquelle le sien s'apparente –, la question de l'hypothèse cryptomnésique se pose de nouveau à propos du *Wotan* de Jung. En effet, l'idée selon laquelle les anciens dieux germaniques allaient tirer profit de l'affaiblissement du christianisme pour se réveiller en Allemagne n'était pas nouvelle. Elle avait déjà été formulée en 1834 par Heinrich Heine, qui avait écrit ceci directement en français :

> « Le christianisme a adouci jusqu'à un certain point cette brutale ardeur batailleuse des Germains ; mais il n'a pu la détruire, et quand la croix, ce talisman qui l'enchaîne, viendra à se briser, alors débordera de nouveau la férocité des anciens combattants, l'exaltation frénétique des Berserkers que les

128. Jung 1970a : 194.
129. Grossman 1979.
130. Jung 1918 : 20.
131. Jung 1981 : 185.

> poètes du Nord chantent encore aujourd'hui. Alors, et ce jour, hélas ! viendra, les vieilles divinités guerrières se lèveront de leurs tombeaux fabuleux, essuieront de leurs yeux la poussière séculaire ; Thor se dressera avec son marteau gigantesque et démolira les cathédrales gothiques […] Le tonnerre en Allemagne est bien à la vérité allemand aussi : il n'est pas très leste, et vient en roulant un peu lentement ; mais il viendra, et quand vous entendrez un craquement comme jamais craquement ne s'est fait encore entendre dans l'histoire du monde, sachez que le tonnerre allemand aura enfin touché le but[132]. »

Heine évoque ici un *Thor redivivus*, ce qui, s'agissant d'un futur surgissement de la guerre, est plus approprié que l'évocation de Wotan par Jung. En effet, Thor (Þórr ou Þunarr en vieux norrois et Donar en vieil haut-allemand), est le dieu du tonnerre. Georges Dumézil expliquera que ce fils d'Óðinn/Wotan, dont les exploits sont contés dans les *Edda*[133], est un dieu de la troisième fonction indo-européenne, qui est la fonction guerrière. Pourtant, que Jung lui ait préféré Wotan ne change pas grand-chose à l'affaire, car ce dernier est également guerrier, et l'idée est donc exactement la même chez Heine et Jung : quand en Allemagne le christianisme sera suffisamment fragilisé, il ne pourra retenir l'irruption d'un ancien dieu guerrier (ou son archétype, dira Jung) qui sèmera une terreur sans précédent. Les œuvres complètes de Heine en allemand figuraient en bonne place dans la bibliothèque de Jung, dont le *Wotan* a donc toute chance – cryptomnésie ou pas – d'avoir été inspiré par la lecture du passage qu'on vient de citer.

Après la guerre, Jung ayant dû faire face à l'accusation de pronazisme usa de ce qu'il faut bien regarder comme un stratagème, en remplaçant subrepticement la citation litigieuse qui terminait la première version de son texte par quatre strophes du même poème, choisies de manière à faire croire qu'il avait voulu signifier tout autre chose. Détail significatif : dans l'édition anglaise de ce texte, les éditeurs des *Collected Works* n'ont pas jugé bon d'ajouter une note pour signaler la manipulation.

Jung, comme Heidegger, a commis l'erreur de croire que le national-socialisme allait à la fois illustrer et justifier sa vision du monde. Fort heureusement, les années passant, il se déprit de sa fascination pour le régime hitlérien et se trouva bientôt désillusionné quant à la

132. Heine 1834 : 676-677.
133. Sturluson 1991, *passim*.

capacité du national-socialisme à engendrer un futur meilleur. Mais après la guerre, au lieu de faire œuvre scientifique en remettant en cause les thèses qui l'avaient conduit à commettre les faux pas que plusieurs de ses collègues, en particulier Alex von Muralt, avaient déjà dénoncés, Jung a préféré faire comme si de rien n'était en continuant d'utiliser la même théorie, inchangée, mais en l'appliquant cette fois à d'autres sujets, moins sujets à polémiques ou à risques politiques, comme l'alchimie.

Petteri Pietikäinen a bien vu que les points de rencontre entre la psychologie de Jung et l'idéologie nazie tenaient essentiellement à la nature utopiste de la première[134], rejoignant la quête de régénérescence de la seconde[135], et à la manie qu'avait Jung de toujours rechercher, derrière les aléas de l'histoire, une vérité archétypique universelle, intemporelle, absolue:

> « Ce qui unissait les Nazis et Jung était leur aspiration commune à transcender le temps historique avec ses contingences, et créer le sentiment d'éprouver un Temps Sacré. Les autorités nazies voulaient connecter les Allemands à l'ur-temps mythique transhistorique de la race germanique, tandis que Jung tentait de connecter ses patients et ses lecteurs à l'univers intérieur de l'inconscient collectif, où l'ère primordiale du mythe continue son ur-existence sous la forme du symbolisme archétype transhistorique. Tant les nazis que Jung ont exprimé en langage organiciste ce transport symbolique et rituel vers un temps mythique transhistorique, en terme de guérison vitaliste et renaissance du Volk pour les nazis, de la psyché pour Jung »[136].

Alexander von Muralt publia en 1946-1947 une synthèse des critiques qu'il avait auparavant portées oralement aux opinions professées par Jung dans les années 1930. Comparant l'opuscule *Wotan* paru en 1936 au recueil *Après la catastrophe*, publié par Jung en 1945, il ne pouvait que faire état d'un changement de point de vue de leur auteur, puisque le premier texte donne une interprétation strictement religieuse des faits, alors que le second livre une analyse de type psychiatrique. Alex von Muralt reproche à Jung d'avoir manqué du courage nécessaire pour dénoncer l'inhumanité du système nazi, et surtout d'avoir favorisé

134. Sur la « psycho-utopie » de Jung, voir Piettikäinen 2001, 2008a et 2008b.
135. Griffin 2008.
136. Pietikäinen 2001 : 50.

une explication naturaliste l'ayant conduit à écrire en 1934, dans sa réponse au Dr Bally, que « protester est ridicule – comment protester contre une avalanche[137] », Jung suggérant au contraire qu'il valait mieux apprendre à s'adapter à la situation[138]. Alex von Muralt conclut en qualifiant la parution du *Wotan* de « coup de poignard de la Suisse dans le dos de ceux des Allemands qui essayaient de résister[139] ».

Il ne s'agit pas ici de chercher à savoir à tout prix si, oui ou non, Jung était consciemment antisémite, ou de développer un « *argumentum ad nazium* » qui n'aurait pas de sens. On peut considérer que ses déclarations les plus critiquables sous ce rapport furent contrebalancées après-guerre par une ouverture de plus en plus marquée vers d'autres cultures[140], mais, il faut le redire, il ne s'agit pas de juger la personne Jung, ce qui serait bien prétentieux. Il s'agit d'évaluer la théorie qu'il nous a léguée, et qui reste aujourd'hui d'un très large emploi.

Une psychanalyste jungienne a pensé pouvoir expliquer comme suit la fascination de Jung pour ce qui se passait dans l'Allemagne hitlérienne :

> « On comprend que Jung, découvrant alors le mécanisme bipolaire de l'archétype, se soit attendu à voir les effets négatifs se renverser en leur contraire[141]. »

Même si compréhension n'est pas justification[142], qui ne voit qu'avec de telles positions théoriques, jouant savamment de l'énantiodromie[143] et de la *coincidentia oppositorum* néoplatonicienne[144], on peut effectivement justifier *a posteriori* n'importe quoi et son contraire ? L'archétype de la « Mère nourricière » ne s'applique pas à

---

137. À propos de la situation en Allemagne, Jung a tantôt parlé d'une « avalanche » (*Lawine*), tantôt d'un « tremblement de terre » (*Erdbeben*) et tantôt de « conditions météorologiques » (*meteorologische Bedingung*) contre lesquelles on ne peut rien: position conforme à sa théorie expliquant l'histoire par l'émergence irrésistible d'anciens archétypes, ainsi qu'il l'expliquera dans Wotan (Cf. Sorge 2012 : 162).2).

138. Jung 1970a : 538.

139. Muralt 1946.

140. Pietikäinen 1998, Pietikäinen 1999 : 165.

141. Leterrier-Bourrec 1995: 55, Gallard 1995 : 75.

142. Rasche 2007.

143. Terme emprunté par Jung à Héraclite pour désigner la conversion à l'opposé (Jung 1929b : 219). Voir aussi les explications de Jung à propos de ce terme dans Philp 1958 : 214-225.

144. L'expression est due à Nicolas de Cuse (milieu du XVe siècle).

la situation ? Qu'à cela ne tienne, appliquez-lui donc celui de la « Mère dévoratrice » ! Et vice versa bien entendu. Après avoir passé en revue la documentation disponible pour cette période, l'historien de la psychanalyse Petteri Pietikäinen a conclu :

> « Pour moi, la critique faite par von Muralt à propos de la passivité politique de Jung, sinon son acquiescement vis-à-vis de l'Allemagne hitlérienne, touche droit au but, et constitue un important rappel : tous ceux qui sont enclins à interpréter des phénomènes sociaux, politiques et religieux avec l'aide des archétypes ou d'autres catégories "intemporelles" courent le risque de beaucoup parler pour ne rien dire qui ait une quelconque valeur cognitive, et pour faire des assertions moralement discutables[145]. »

Le fait que Jung se soit, tant soit peu, compromis avec le régime du Troisième Reich est moins imputable à des opinions consciemment antisémites qu'aux présupposés formant le socle de ses théories, car celles-ci, comme l'idéologie nazie, plongent leurs racines dans la tradition romantique allemande et la pensée *völkisch*, reposent sur l'exaltation du religieux et de l'irrationnel[146], développent un penchant certain pour le mystique, l'ésotérique et le rituel, et hypostasient la psychologie des peuples[147] ou des nations[148] comme *primum movens* du devenir historique.

Cela ne signifie évidemment pas que Jung n'aurait jamais été tenté de soutenir activement les exactions commises par les nazis, ou qu'il aurait témoigné d'une haine particulière contre tous les Juifs. Cela ne signifie pas non plus qu'aurait existé, entre le national-socialisme et la psychologie analytique, une collusion de fond, ainsi que l'a montré Christian Gaillard en soulignant que le mot-clé qualifiant au mieux le premier est l'alignement (*Gleichschaltung*, « mise au pas »), alors que la seconde est caractérisée par ceux de « différenciation » et d'« individuation[149] ». Cela signifie simplement que, pendant un temps, elles

145. Pietikäinen 2008a : 609.

146. Grossman 1979.

147. Reynaud-Paligot 2008. Pour une brève histoire de ce concept et de sa postérité, voir Vermès 2008.

148. Samuels a insisté à juste titre sur le fait que Jung a indument extrapolé des considérations psychologiques au domaine de la nation, où elles n'ont aucune valeur explicative, ce qui a conduit à la formation d'une « interface entre le phénomène hitlérien et l'approche jungienne de la culture » (Samuels 1992a : 128). Voir aussi Samuels 1992b, Samuels 2005.

149. Gaillard 1995 : 109, 116. Voir aussi Gess 1996, Gebhardt 1997.

furent rendues, par les prises de position de Jung, compatibles, et que la mise en pratique, par le même, de ses théories sur l'inconscient, l'a conduit à formuler aux pires moments des déclarations soit déplacées (pour le moins !), soit complètement erronées.

L'aveuglement de Jung, essentiellement dû à son penchant pour l'ésotérisme[150], a perduré bien après la guerre, puisqu'en 1960 il jugea opportun de rédiger une préface des plus élogieuses à un livre de l'ésotériste néonazi Miguel Serrano (1917-2009)[151], en qualifiant cet ouvrage de « travail extraordinaire ». Selon Jung, l'inconscient s'y présente sous une forme poétique, témoignant d'une « expérience qui manque à notre civilisation moderne », et le préfacier conclut que « c'est la *via regia* vers l'*Unus Mundus*[152] ».

Dans une longue lettre envoyée le 14 septembre 1960 au même Serrano, Jung confirmait catégoriquement ses vues irrationnelles en supposant que les archétypes seraient des êtres vivants autonomes doués d'une conscience et d'une pensée propre ! Or il s'agit là de l'une de ses dernières interventions connues sur ce sujet, sinon la dernière, et elle synthétise donc une vie de réflexions. Dans la même lettre, il reprenait et actualisait sa théorie du Wotanisme pour illustrer ses ultimes vues sur la nature et la fonction des archétypes :

> « Si nous supposons que ce que j'appelle archétype est une hypothèse vérifiable, alors nous sommes confrontés à des animaux autonomes dotés d'une sorte de conscience et d'une vie psychique propre, que nous pouvons observer, au moins en partie, non seulement chez les hommes vivants, mais aussi dans le cours historique de nombreux siècles. Que nous les appelions Dieux, Démons ou Illusions, ils existent et fonctionnent et renaissent avec chaque génération. Ils ont une influence énorme sur la vie individuelle comme sur la collective et, en dépit de leur familiarité, ils sont curieusement non-humains. Cette dernière caractéristique est la raison pour laquelle on les appelait Dieux et Démons dans le passé, et c'est pourquoi dans notre époque scientifique on les comprend comme des manifestations psychiques des instincts, dans la mesure où ils

150. Goodrick-Clarke 2008 : 245-248.

151. Serrano 1960.

152. Cette préface commence ainsi : « *This book is an extraordinary piece of work.* » Elle est republiée dans les *Collected Works* (Jung 1977 : 788). Il s'agit en réalité d'un extrait d'une lettre écrite par Jung à Serrano, le 14 janvier 1960, et dont l'intégralité a été publiée par ce dernier dans ses souvenirs sur Jung et Hermann Hesse (Serrano 1966). Sur le sinistre Miguel Serrano, voir Goodrick-Clarke 2002 : 173-192.

> représentent des attitudes et des formes de pensée habituelles survenant de façon universelle. Ce sont des formes de base, non pas les images manifestées, personnifiées ou autrement concrétisées. Ils ont un haut degré d'autonomie, qui ne disparaît pas quand changent les images manifestées. Quand, par exemple, la croyance dans le dieu Wotan disparut et que personne ne pensa plus à lui, le phénomène originellement nommé Wotan demeura ; rien ne changea, que son nom, comme le national-socialisme l'a démontré à grande échelle. Un mouvement collectif se compose de millions d'individus, chacun d'entre eux présentant les symptômes du Wotanisme, prouvant donc qu'en réalité Wotan n'est jamais mort, mais a conservé sa vitalité et son autonomie originelles. Notre conscience s'imagine seulement qu'elle a perdu ses dieux ; en réalité, ils sont toujours là et il suffit seulement d'une certaine différence de la condition générale pour les faire revenir en pleine force. Cette condition est une situation dans laquelle une nouvelle orientation et une nouvelle adaptation sont nécessaires. Si cette question n'est pas clairement comprise et si aucune réponse adéquate ne lui est apportée, l'archétype qui exprime cette situation surgit et apporte la réaction qui a toujours caractérisé de telles époques, et dans ce cas c'est Wotan. Puisque seuls certains individus sont capables d'entendre et d'accepter un bon conseil, il est très improbable que quiconque prête attention à la déclaration d'une voix avertissant que Wotan est de nouveau présent. Ils préfèrent plutôt tomber la tête la première dans le piège. Comme nous avons en grande partie perdu nos dieux et que la condition actuelle de notre religion n'offre pas de réponse efficace à la situation mondiale en général et à la "religion" communiste en particulier, nous sommes à peu près dans la même situation fâcheuse que l'Allemagne pré-nationale-socialiste des années 1920, c'est-à-dire que nous sommes en position de prendre le risque d'une nouvelle expérience wotanique, mais cette fois à l'échelle mondiale[153]. »

Tout en renouvelant dans cette lettre les termes de son analyse de 1936, Jung ne condamnait aucunement ce « risque d'une nouvelle expérience wotanique », et rien n'y indique qu'il aurait jamais changé sa façon d'envisager ce type d'expérience comme un « reculer pour mieux sauter ». Cette missive dut donc être lue avec délectation par son correspondant, dont la moindre des marottes était de vouloir purifier le « sang aryen » par le *Kuṇḍalinī yoga* – technique introduite en Occident lors du séminaire que Jung et Jakob Hauer tinrent en commun à Zürich en 1932. Miguel Serrano était membre

153. *Apud* Serrano 1966 : 100-103.

du *Movimiento Nacional Socialista de Chile*[154] depuis juillet 1939, accompagnait son leader dans ses tournées de propagande nazie, et publiait un magazine bimensuel intitulé *La Nueva Edad* (« Le Nouvel Âge ») dans lequel il avait édité et pris au sérieux, à partir de novembre 1941, des extraits du faux infâme connu sous le titre de *Protocoles des Sages de Sion*[155].

Jung, tout à ses propres marottes, ne vit pas quelles conséquences pouvaient avoir le fait d'offrir ses analyses archétypo-wotaniques à Miguel Serrano, dont l'influence fut grande (il a publié plus de quarante livres tout en poursuivant une longue carrière d'ambassadeur du Chili en divers pays). Ces conséquences ne se firent pas attendre, et force est de constater qu'elles perdurent encore actuellement. Deux ans après l'envoi par Jung de sa regrettable missive, l'activiste Savitri Devi représentait les néonazis français lors de la fondation de la *World Union of National Socialists*[156]. À partir de cette époque, les prises de position de Miguel Serrano sont assez parlantes : il se fait le propagandiste de l'œuvre de Savitri Devi, pseudonyme de Maxime Portas (1905-1982) qu'il qualifie de « prêtresse d'Óðinn » et, comme elle[157], défend très sérieusement l'idée selon laquelle Hitler aurait été un « avatar » du dieu Viṣṇu (lequel, selon l'hindouisme, s'incarne à chaque fois que le monde est menacé de chaos)[158]. La correspondance de Serrano avec Jung, de 1957 à 1961, tout comme leurs rencontres, aida le premier à développer un ésotérisme hitlérien mêlant conspiration juive internationale, occultisme, gnose, hindouisme, quête de l'Atlantide et concepts jungiens (« ombre », inconscient collectif, archétypes). En 1984, Serrano publiera un livre intitulé *Adolf Hitler, el Último avatāra* (« Adolf Hitler, l'ultime avatar »)[159], dédié « à la gloire du Führer, Adolf Hitler ». Il s'y inspirera clairement de Jung pour considérer

154. Sur ce mouvement, voir Robertson 2005.

155. Goodrick-Clarke 2002 : 175-178.

156. La W.U.N.S dispose d'un site internet (http://nationalsocialist.net/) où l'on peut acheter – entre autres colifichets – des pins et des tee-shirts ornés de la croix gammée, de portraits d'Adolf Hitler, des symboles du KuKluxKlan, etc.

157. Dans un livre dédié à Hitler qu'elle qualifie de « plus grand Européen de tous les temps », Savitri Devi regarde ce dernier comme étant le cinquième avatar de Viṣṇu (Devi 1958 : 429).

158. Goodrick-Clarke 1998.

159. Serrano 1984.

l'inconscient collectif comme le dépositaire d'une mémoire raciale ancestrale, et pour regarder Hitler comme un avatar de Viṣṇu, de Śiva et de… Wotan.

La postérité de ces inquiétantes spéculations peut hélas se vérifier tous les jours sur les nombreux sites néonazis qui fleurissent sur l'internet. La librairie n'est pas en reste avec, aux États-Unis, les éditions *Fourteen Words* (« quatorze mots ») se référant au slogan en autant de mots du néonazi David Lane (1938-2007) : *We must secure the existence of our people and a future for white children* (« Nous devons assurer l'existence de notre peuple et un futur pour les enfants blancs »)[160]. Condamné à 190 ans de prison pour meurtre raciste, cet activiste de la précellence blanche a rédigé en détention une série de manifestes publiés par ces éditions. Il y expose que le wotanisme forme une bonne couverture pour cacher un agenda politique se proposant d'instaurer une suprématie aryenne, et il explique :

> « Ayant étudié les œuvres de Carl Jung, je crois que les anciens Dieux forment un potentiel colossal dans notre subconscient collectif. Les anciens Dieux et l'ancienne religion étaient exclusivement nôtres et ils sont donc liés à l'âme de notre race. Par les mythes et les légendes, nous trouvons un lien vers notre passé, et un gouvernail pour guider notre vaisseau racial[161]. »

Un certain Ron McVan qui, en prologue à ce livre, fait l'éloge de ce « révolutionnaire aryen[162] », a publié en l'an 2000 une sorte de guide pour néopaïens dédié à Miguel Serrano et pour lequel ce dernier a signé, peu avant sa mort, une préface se référant au *Wotan* de Jung (qui est du reste intégralement reproduit dans l'ouvrage). Le lecteur ne doit pas s'étonner de découvrir que cette préface est datée du 20 avril 111 : Serrano, comme d'autres néonazis, avait coutume d'utiliser un comput basé sur la date de naissance d'Adolf Hitler (20 avril 1889). Le propos de Serrano est le suivant :

> « C.G. Jung affirma que Wotan était le Dieu de la foudre – le Porteur de l'Orage, mais Wotan est plus que cela ; il est également le Dieu de la Poésie, de l'Amour et de la Guerre. Sans le moindre doute, le Dieu des chrétiens, qui est venu remplacer

160. D'où l'usage du nombre 14 comme symbole néonazi sur des tatouages, tee-shirts, bagues, etc.

161. Lane 1999 : 173.

162. *Ibid.* : XXIII.

> Wotan en usurpant son identité, n'est rien d'autre qu'une pâle imitation. On ne peut même pas dire que cette contrefaçon chrétienne serait une "réincarnation de l'Archétype,", car il est plutôt l'exécutant de Wotan[163]. »

Il est fait référence à Jung tout au long de ce livre, où il est notamment possible de lire des déclarations comme les suivantes :

> « Comme Carl Jung l'a établi, "L'inconscient collectif ne se développe pas individuellement, mais il est hérité. Il consiste en formes préexistantes, les archétypes, qui ne peuvent que secondairement devenir conscientes et qui donnent une forme définie à certains contenus psychiques." Pour l'homme aryen, les archétypes wotanistes sont indispensables. Ces anciennes empreintes et forces inconscientes sont toujours et partout présentes au sein du peuple aryen[164]. »

> « Jung maintenait qu'un archétype racial, comme Wotan, n'est pas purement psychique – la matière des rêves –, mais plutôt psychophysique – et seulement psychique en partie. Selon sa théorie, l'archétype est capable de se manifester de façon duelle, apparaissant de façon interne comme une image psychique, et de manière externe comme un événement physique, parfois même comme un objet physique[165]. »

Tout en faisant allusion à l'eschatologie des mythes nordiques, la conclusion de la préface de Miguel Serrano est transparente pour qui sait ce qui se cache derrière la mention du « dernier avatar » :

> « À la fin des temps, notre Leader du Peuple (*Volk*) reviendra pour la Chasse Sauvage (*Wildes Heer*) avec son bataillon final, monté sur un cheval blanc, Sleipnir, son coursier à huit pattes. Il sera le dernier Avatar, également connu sous le nom de Wotan et de Visnu-Kalki. Cette fois, Il viendra pour conquérir et juger[166]. »

On l'a compris : selon la thèse délirante soutenue par Savitri Devi et Miguel Serrano, Kalki le dernier avatar, c'est Hitler en personne, qui doit revenir sauver le monde !

Or le livre de Serrano qu'a préfacé Jung se termine par des passages comme les suivants :

---

163. McVan 2000 : xv.
164. *Ibid.* : 83.
165. *Ibid.* : 159.
166. *Ibid.* : xv.

« Je sais que si j'avais un cheval blanc, je pourrais aller jusqu'à la Reine de Saba. Sur ce cheval rapide viendra un cavalier nommé Kalki. Il viendra pour juger. Ce mystère s'éclaircira un jour […] C'est le futur, dont la fin sera la dernière image : la fin du temps […] Le temps nous traverse d'une lance de lumière, nous use et nous fatigue. Dépassés que nous sommes par ces grandes vitesses, il ne nous reste que l'attente de Kalki, le cavalier sur un cheval blanc […] Le cheval blanc et son cavalier Kalki courent en sens inverse du temps, ils courent vers le passé […] Cela s'appelle aussi le Jugement dernier et la résurrection de la chair […] les corps revivront si les images qui voyageaient dans la lumière sont atteintes par le galop véloce du cheval vers le passé. Tout redeviendra ce qu'il a déjà été en ce point central où s'apaise le temps […] il est si difficile d'expliquer cela, même avec des mots anciens ![167] »

Dans sa préface à ce livre, Jung a souligné que « des figures archétypiques bien connues y sont clairement discernables[168] ». On ne peut lui faire l'injure d'insinuer qu'il n'aurait pas lu l'ouvrage qu'il a préfacé, mais que n'a-t-il su le lire entre les lignes, lui qui avait cru voir revivre Wotan durant la Seconde Guerre mondiale ? Que n'a-t-il su discerner, derrière le masque d'une écriture poétique, la bien réelle révélation d'un paganisme néonazi clairement inspiré de la mythologie nordique !

Les prétendues « figures archétypiques » ou images « poétiques » du livre de Serrano se laissent pourtant déchiffrer sans peine. La fin du temps et le jugement dernier ? C'est le *ragnarøkr* ou « crépuscule des dieux », qui doit précéder une période de renaissance, ainsi que l'expose la *Völuspá* que Jung avait citée en fin de son opuscule sur Wotan[169]. La résurrection de la chair ? C'est la renaissance après le *ragnarøkr*[170]. Le cheval blanc rapide ? C'est Sleipnir « celui qui glisse rapidement[171] », ainsi que le dit très clairement Serrano lui-même dans le texte cité antérieurement, et c'est donc le cheval du principal dieu nordique. Son cavalier ? Il est appelé Óðinn en vieil islandais, et Wuotan en vieil haut allemand[172] : c'est donc Wotan. Cette interprétation est confirmée par le nom de Kalki prêté au cavalier. Dans le *Mahābhārata*, c'est le nom

167. Serrano 2002 : 107-108.
168. *Ibid.* : 7.
169. Sturluson 1991 : 48, 167.
170. Daly 2004 : 75.
171. Sturluson 1991 : 18, 46, 73, 90, 111, 157 n. 13.
172. *Ibid.* : 146.

d'une des incarnations de Viṣṇu, et il est considéré en Inde comme le dernier de ses avatars, celui qui apparaîtra sur un cheval blanc à la fin de l'âge sombre, et pour annoncer un nouvel âge. Or c'est Savitri Devi qui a, la première, identifié Hitler à cet avatar[173].

Il est proprement sidérant de découvrir que Jung a préfacé un livre qui n'est donc rien d'autre qu'une déclaration de foi néonazie présentée sous le masque d'une rêverie poétique (« c'est comme un rêve à l'intérieur des rêves » – écrit Jung dans sa préface). Il n'est pas le seul à avoir été trompé par la forme de l'écriture adoptée par Serrano, puisque son éditeur français a écrit en 2002 que l'œuvre de cet « écrivain et diplomate chilien » serait « inclassable et fascinante, ne relevant d'aucun genre connu, mais toujours imprégnée de poésie[174] ». Hélas, cette œuvre relève au contraire d'un genre qui n'est que trop connu : celui de l'ésotérisme syncrétique néonazi. Que sa forme « poétique » (?), jouant d'images empruntées à diverses mythologies, la rende fascinante, c'est sans doute regrettablement vrai, particulièrement auprès de qui n'a pas la culture nécessaire pour en reconnaître les sources. À n'en pas douter, ce fut le cas de Jung, qui jugea ce livre « extraordinaire » et « hautement poétique[175] ».

Il ne saurait être question de rendre Jung responsable des positions de Serrano et de ceux des auteurs apparentés qui utilisent actuellement encore ses théories à des fins qu'il n'aurait certainement pas approuvées. Pourtant, en ne reniant jamais sa mauvaise analyse en clé wotanique, en la renouvelant au contraire moins d'un un an avant sa mort à l'intention d'un néonazi aussi notoire qu'influent, en considérant comme « hautement poétique » un opuscule de propagande à peine voilé d'un vernis littéraire, en étant incapable de reconnaître l'existence d'un véritable néo-wotanisme nazi dans le livre qu'un auteur s'avançant masqué lui demandait de préfacer, Jung s'est laissé abuser, et il a non seulement permis, mais – involontairement sans aucun doute – favorisé le développement de ces aberrations, qui infusent maintenant certains courants du *New Age* et du *Black Metal*.

Il serait vain de l'accabler à cause de ses erreurs. Le qualifier de « psychanalyste fasciste », comme le fit le philosophe Ernst Bloch[176],

173. Goodrick-Clarke 1998 : 119, 124-125.

174. Serrano 2002 : texte de l'éditeur sur un rabat de la couverture du livre.

175. *Ibid.* : 7.

176. Bloch 1996 : 56, 59, 68.

est certainement excessif et déplacé, mais qu'à quelque chose au moins ses bourdes soient bonnes : la théorie pseudo-scientifique de l'inconscient collectif et des archétypes, qui avait à la fois permis et soutenu ces errements et qui maintenant sert parfois à en livrer de fausses explications tout en étant instrumentalisée par les wotanistes actuels, doit être abandonnée.



Saisie d'écran (d'où la mauvaise qualité) d'un film amateur tourné au Chili, où l'on voit Miguel Serrano faire le salut nazi à la fin de son discours tenu le 20 avril 1989 à l'occasion du centenaire de la naissance d'Hitler (https://www.youtube.com/watch?v=4BdKmfLHYTA). En 1960, Jung avait fait une préface élogieuse à l'un de ses livres ésotérico-néo-nazi.

Chapitre 17

Retour vers la Préhistoire

« L'homme inférieur exerce un terrible attrait sur les êtres civilisés qui sont obligés de vivre avec lui, parce qu'il fascine les niveaux inférieurs de notre psychè […] Pour notre inconscient, le contact avec des primitifs rappelle non seulement notre enfance, mais aussi notre préhistoire. »
(Jung, dans *Forum*[1], avril 1930)

Bien que les archétypes soient supposés exister depuis l'origine de l'homme et que l'art préhistorique devrait donc bien les documenter, Jung s'est peu intéressé à la Préhistoire, et il y a rarement puisé ses exemples, à l'exception de ses commentaires sur le rêve de la maison à plusieurs étages et dans la cave de laquelle il dit avoir vu des vestiges archéologiques (voir chapitre 10).

Quand il a touché à la Préhistoire, ce fut parfois pour proférer des affirmations scandaleuses, même en tenant compte de l'esprit de l'époque, comme lorsqu'il soutint que parmi nous vivraient des hommes du type de Néandertal. Non pas métaphoriquement, mais réellement, ainsi que, le 5 novembre 1930, il l'expliquait tranquillement aux auditeurs de son séminaire :

> « Descendre au niveau collectif signifie toujours remonter dans le temps. La vie psychique du niveau collectif est un mélange particulier d'homme des cavernes avec, disons, une psychologie du seizième siècle. Et on peut toujours trouver les types anthropologiques de toutes ces époques. Vous montez dans un tramway à Zürich, et un homme de Néandertal est assis en face de vous, avec son niveau psychologique d'humanité. Dans le village où je vivais enfant, il y avait une famille de ce genre. La mère était une sorcière typique […] Ils n'étaient pas idiots, seulement d'un niveau inférieur ; ils appartenaient au type de l'homme primitif qui vivait de chasse et de pêche […] ils cuisinaient comme les hommes des cavernes […] Si vous aviez pu empailler leur famille après leur mort, ils auraient

1. Jung 1930 : 196.

> fait d'excellents spécimens pour une collection anthropologique. Leurs crânes étaient très primitifs. Ainsi, des formes inférieures de l'homme vivent toujours parmi nous ; elles ont même la psychologie de l'homme primitif[2]. »

La conception jungienne de la culture s'était déployée suivant la métaphore géologique des niveaux successifs, des couches, des dépôts qui s'accumulent dans la Psychè. Ainsi, la vision de l'histoire qu'il exposa notamment dans *Wotan* repose sur l'idée d'une mince couche chrétienne, presque un vernis, en tout cas une fine « patine » déposée sur un épais substrat païen germanique, chaque niveau étant hermétique à l'autre, sauf quand le vernis saute. Cette façon de voir, ancienne chez lui, s'associait à des préjugés évolutionnistes qu'il avait déjà précisés en 1918 :

> « Nous, en tant qu'êtres humains civilisés, nous avons en Europe occidentale une histoire qui remonte peut-être à 2 500 ans. Avant cela se trouve une période préhistorique d'une durée considérablement plus longue, pendant laquelle l'homme atteignit le niveau culturel, disons des Indiens Sioux. Puis viennent les centaines de milliers d'années de la culture néolithique, et avant cela, un espace de temps inimaginablement vaste durant lequel l'homme évolua à partir de l'animal. Il y a à peine cinquante générations, beaucoup d'entre nous en Europe n'étaient pas mieux que des primitifs. La couche de la culture, cette patine agréable, doit donc être extraordinairement fine en regard des niveaux puissamment développés de la psychè primitive[3]. »

Il n'est pas utile d'ergoter sur le détail de la chronologie ni sur la confusion entre Néolithique et Paléolithique, car le fait important réside dans le postulat implicite d'une évolution linéaire universelle de l'humanité : au troisième millénaire avant l'ère commune, les Européens avaient le niveau des Sioux actuels. Or cette idée, que Jung n'a jamais rejetée, est complètement fausse. Que l'on ne vienne pas servir ici l'argument usuel de l'anachronisme[4], selon lequel il ne faut pas reprocher à un auteur de professer des opinions qui, à son époque, étaient celles de tout le

2. Jung 1997 : 59-60.

3. Jung 1918.

4. Nicholas Lewin oppose cet argument aux critiques adressées à Jung par Dalal 1988 (Lewin 2009 : 143).

monde. Pour se persuader qu'il n'en est rien, il suffit de relire ces lignes écrites par Durkheim en 1888 pour sa *Leçon d'ouverture du Cours de Science Sociale* :

> « Aujourd'hui il est manifestement impossible de soutenir qu'il y a une évolution humaine, partout identique à elle-même, et que les sociétés ne sont toutes que les variétés diverses d'un seul et même type[5]. »

Quand, de ce même point de vue évolutionniste universellement linéaire, depuis longtemps obsolète à son époque, Jung mentionnait l'Antiquité, c'était pour affirmer, dès 1916, l'existence d'un « parallèle entre la pensée fantasmatique et mythologique de l'Antiquité et la pensée similaire des enfants, entre les races humaines inférieures et les rêves[6] ». Pour lui en effet, il ne faisait aucun doute que « dans la vie psychique de l'enfant, le stade de la pensée infantile n'est rien d'autre qu'un écho renouvelé de la préhistoire et de l'antiquité, comme dans les rêves[7] ». Il illustre cette façon de voir avec l'exemple des

> « rêves d'agression sexuelle, du voleur qui pénètre dans la maison et commet un acte dangereux. Cela aussi, est un thème mythologique, et durant la préhistoire, c'était certainement aussi une réalité. Tout à fait à part du fait que le rapt des femmes était général durant les temps préhistoriques sans loi, ce fut aussi un sujet mythologique dans les époques cultivées[8]. »

Concernant l'Antiquité, Jung justifie sa position en donnant le seul exemple du mythe grec des Dioscures commettant le rapt des Leucippides, mais son affirmation sur les temps préhistoriques ne s'appuie strictement sur rien. Il n'en répètera pas moins en 1931 que l'inconscient collectif est un vestige des temps préhistoriques, que « selon la loi de la phylogénie, nous récapitulons toujours dans notre enfance la préhistoire de la race et de l'humanité en général », et que « les facteurs qui nous ont le plus affectés sont devenus des archétypes ; ce sont ces images primordiales qui nous influencent le plus directement, et qui semblent donc les plus puissantes[9]. »

5. Durkheim 1888.
6. Jung & Hinkle 1949 : 27-28.
7. *Ibid.* : 28.
8. *Ibid.* : 32.
9. Jung 1931d : 32.

Au cours de l'un des entretiens filmés qu'il accordera au psychologue américain Richard Evans en 1957, Jung donnera le mandala en exemple de figure universelle remontant à la préhistoire :

> « Le mandala est juste une forme archétypale typique. C'est ce qu'on appelle en alchimie la *quadratura circuli*, le carré dans le cercle ou le cercle dans le carré. C'est un symbole antique qui remonte à la préhistoire de l'humanité. On le trouve partout sur terre, et il exprime tantôt la divinité, tantôt le soi[10]. »

En 1958 enfin, dans son étude sur le mythe des soucoupes volantes, il stipulera que « le symbolisme chrétien, comme toutes les autres idées religieuses, se base sur des modèles archétypiques qui remontent à la préhistoire[11] ». Il est donc très étonnant que Jung n'ait presque jamais utilisé les données de la préhistoire auxquelles il aurait facilement pu avoir accès, par exemple en feuilletant les nombreuses synthèses publiées à partir de 1922 par Herbert Kühn sur l'art préhistorique[12], ou en consultant les ouvrages de l'abbé Breuil[13], en particulier son monumental ouvrage très illustré, paru en 1952 sous le titre *Quatre cents siècles d'art pariétal : les cavernes ornées de l'Âge du Renne*[14]. Pour expliquer l'art pariétal, il semble néanmoins avoir adopté la théorie de la magie de la chasse, dominante à son époque, puisque dans une lettre au Dr Helton Godwin Baynes, il estime qu'un patient de ce dernier a dessiné des insectes « pour les mêmes motifs que ceux qui poussaient l'homme des cavernes à recouvrir les coins les plus reculés de sa caverne avec des dessins de chasse[15] ».

Ce relatif désintérêt de Jung pour l'art préhistorique est d'autant plus surprenant de sa part qu'il était manifestement à la recherche d'images susceptibles d'illustrer ses vues, et qu'il dépouilla systématiquement à cet effet des dizaines de volumes qui lui servirent notamment à illustrer son gros livre *Psychologie et Alchimie*…

---

10. McGuire & Hull 1977 : 327.

11. Jung 1958b, trad. en anglais : Jung 1959 et CW X : 343.

12. Kühn 1922, Kühn 1929, Kühn 1935, Kühn 1952, Kühn 1954, Kühn 1956a, Kühn 1956b.

13. Par exemple Cartailhac & Breuil 1906, Breuil, Burkitt, & Montagu-Pollock 1929, Breuil, Cartailhac, & Obermaier 1935, Breuil 1952b, Breuil 1954, pour ne citer que quelques titres.

14. Breuil & Windels 1952, Breuil 1952a.

15. Jung 1992 : 293.

dans lequel il affirme que les mandalas « comptent parmi les plus anciens symboles religieux de l'humanité (fig. 41-44), et [qu'ils] peuvent même avoir existé aux temps paléolithiques (cf. les peintures rupestres de Rhodésie)[16]. » Les illustrations 41 à 44 de ce livre auxquelles il se réfère ici sont un calendrier aztèque sculpté[17], une fresque chrétienne suédoise du xve siècle[18], un mandala non daté[19] et une reproduction erronée de calendrier mexicain datée du xviiie siècle[20], mais il ne reproduit malheureusement pas les peintures rupestres de l'actuel Zimbabwe (alors Rhodésie) auxquelles il fait allusion, et il ne cite pas non plus sa source. Il ne la donnera pas davantage lorsqu'il affirmera en 1958 qu'existeraient dans cette zone (Rhodésie d'alors), des « roues solaires » lui semblant être des « symboles préhistoriques » illustrant la « quaternité[21] » ni lorsqu'il les considérera comme des « mandalas » pouvant remonter au Paléolithique[22].

Parcourir l'ensemble de l'œuvre de Jung apporte, en ce domaine, une autre surprise : il avait cité ce même exemple dès 1950, et en ces termes :

> « Dès les tout débuts de la société humaine on trouve des traces des efforts humains pour éloigner ses sombres pressentiments en les exprimant sous une forme magique ou propitiatoire. Même sur les images rupestres de l'âge de pierre rhodésien on voit apparaître, à côté de figures d'animaux étonnamment vivantes, une forme abstraite – une double croix insérée dans un cercle. Ce schéma apparaît dans pratiquement toutes les cultures, et nous le trouvons aujourd'hui non seulement dans les églises chrétiennes, mais aussi bien dans les monastères tibétains. C'est ce qu'on appelle la roue solaire, et dans la mesure où cela remonte à un temps où la roue n'avait pas été inventée, il ne peut avoir trouvé son origine dans l'expérience du monde extérieur. C'est plutôt le symbole de quelque expérience intérieure[23]. »

---

16. Jung 1968c : 97.
17. *Ibid.* : fig. 41.
18. *Ibid.* : fig. 42.
19. *Ibid.* : fig 43.
20. *Ibid.* : fig. 44.
21. Jung 1958d : 57, n. 43.
22. *Ibid.* : 321.
23. Publié dans *Psychologie und Dichtung*, *in* Jung 1950, trad angl. Jung 1966 : 96.

Jung aura certainement considéré l'exemple rhodésien comme étant particulièrement significatif, puisque dans l'une des conférences qu'il a données à la Tavistock Clinic de Londres en 1935, c'est à lui que, déjà, il faisait appel :

> « La roue solaire est une idée extrêmement archaïque, peut-être la plus ancienne idée religieuse qui soit. On peut en trouver la trace au Mésolithique et au Paléolithique, comme le prouvent les sculptures de Rhodésie. Maintenant, s'il y avait des roues réelles à l'Âge du Bronze, au Paléolithique, la roue n'avait pas encore été inventée Les roues solaires rhodésiennes semblent être contemporaines de représentations animalières très naturalistes, comme le fameux rhinocéros avec un oiseau pique-bœuf sur le dos, un chef-d'œuvre d'observation. La roue solaire rhodésienne correspond donc à une vision originale, vraisemblablement une image solaire archétypique. Mais cette image n'est pas naturaliste, parce qu'elle est toujours divisée en quatre ou huit parties (fig. 3). »

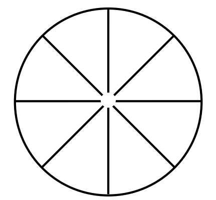


Fig. 3. Roue solaire.

Légende donnée par Jung : « Cette image, une sorte de cercle divisé, est un symbole qu'on retrouve tout au long de l'histoire de l'humanité, tout comme dans les rêves des individus modernes. Nous pouvons supposer que l'invention de la roue réelle naquit de cette vision. Nombre de nos inventions proviennent d'anticipations mythologiques et d'images primordiales[24]. »

Dans ce texte, la note 5 de l'édition anglaise des œuvres complètes de Jung nous apprend qu'« il n'a pas été possible de documenter les "roues solaires" de Rhodésie, bien que des formes rupestres gravées similaires soient connues en Angola et en Afrique du Sud[25] ». Cette note précise que la datation de ces images est douteuse[26], et donne en source la fig. 23 et les planches XVII à XX d'un livre de Willcox

24. Jung 1976c : 38.
25. *Ibid.* : 38, n. 5.
26. *Ibid.*

sur l'art rupestre de l'Afrique du Sud[27]. Il y a là un problème, car la seule et unique édition de ce livre de Willcox date de 1963, alors que la conférence supposée s'appuyer sur lui a été prononcée en 1935, et que Jung est mort en 1961. Cette référence bibliographique fut donc ajoutée au moment de la confection du recueil réunissant la série des conférences de la Tavistock Clinic, c'est-à-dire après la mort de Jung[28]. On ne voit pas comment celui-ci pourrait avoir cité un livre paru deux ans après son propre décès. Il ne fait donc aucun doute que Jung n'avait pas livré sa source, et que cette note signifie simplement que ses éditeurs ne l'ont pas retrouvée non plus.



L'une des photos de Willcox convoquées par les éditeurs des Collected Works de Jung pour appuyer sa thèse des « mandalas » préhistoriques. Il s'agit d'une gravure de Klipfontein, en Afrique du Sud (d'après Willcox 1963, pl. XIX).

27. Willcox 1963. Il s'agit en réalité de la fig. 33 et des pl. XVIII à XX.

28. Première édition: Jung 1968a. La citation est ici donnée d'après Jung 1976c. L'édition allemande (Jung 1969) est une traduction de l'original anglais.

Il se trouve qu'antérieurement, Jung avait déjà convoqué le même exemple dans une conférence donnée le 1er février 1932 à l'Institut Polytechnique de Zürich. Au cours de cette intervention, il voulut en effet démontrer le parallélisme entre des dessins circulaires produits par certains patients, des mandalas orientaux, des dessins d'enfants, des peintures des Navajo, les vues du théosophe allemand du XVIe siècle Jacob Boehme, les visions de sainte Hildegarde de Bingen au XIIe et… « les mandalas préhistoriques de Rhodésie[29] ».

Encore avant, il y faisait déjà mention dans son commentaire au *Mystère de la Fleur d'Or*, traité chinois taoïste traduit par son ami le missionnaire protestant et sinologue Richard Wilhelm. Dans le livre qu'ils publièrent ensemble en 1929, Jung écrit en effet :

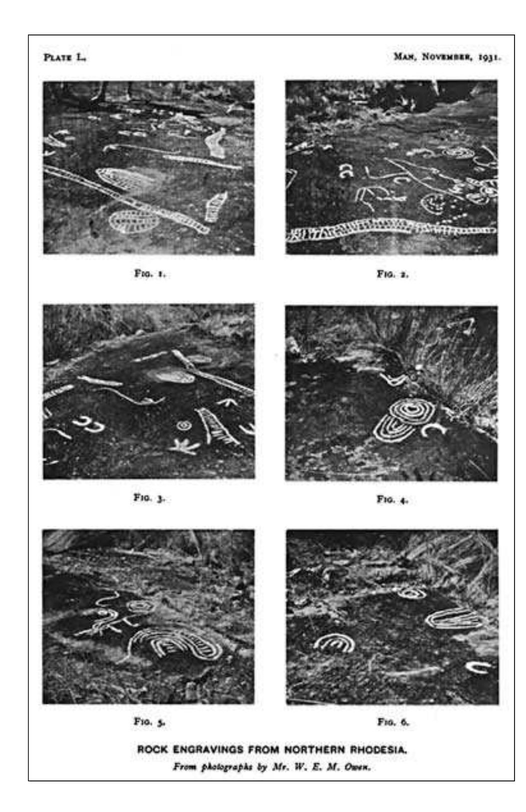
> « Le plus ancien mandala que je connaisse est un "cercle solaire" récemment découvert en Rhodésie. Il se base aussi sur le chiffre quatre. Des choses qui remontent si loin dans l'histoire de l'humanité touchent naturellement aux niveaux les plus profonds de l'inconscient et sont capables d'agir sur lui quand le langage conscient se révèle être totalement impuissant[30]. »

Cette date de 1929 est celle de la première fois où il cite ce document rupestre. Il est à noter qu'à ce moment-là, il ne mentionne qu'un seul « cercle solaire » non daté, mais qu'au fur et à mesure des allusions renouvelées au cours du temps (en 1932, 1935, 1950 et 1958), cela se changera en « mandalas préhistoriques de Rhodésie » (1932), en « sculptures » mésolithiques et paléolithiques (1935) puis en « images de l'âge de pierre » (1950), et enfin en « peintures paléolithiques » (1958). Une fois de plus, Jung est ici pris en flagrant délit de manipulation : il utilise une figure rupestre sans livrer sa source et sans la reproduire, en nous demandant de croire qu'elle représenterait un mandala, et en plus il se permet de la vieillir régulièrement au fil des citations, de manière à pouvoir finalement stipuler, avec une tranquille assurance, que le mandala en général serait « un symbole antique qui remonte à la préhistoire de l'humanité[31] ».

29. D'après un résumé de cette conférence publié dans *Vierteljahrschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*, 77 (1932): iv-v et traduit en anglais dans Jung 1976a. Le texte original de cette intervention n'a pas été publié.

30. Cité ici d'après l'édition de 1944, Wilhelm & Jung 1944 : 32.

31. McGuire & Hull 1977 : 327.



Gravures rupestres géométriques de Rhodésie du Nord (actuel Zimbabwe), publiées par Quick en 1931. C'est ce genre d'images que Jung considérait comme des « mandalas » préhistoriques.

Les publications qui étaient disponibles sur les images rupestres de Rhodésie en 1929 – date de leur première utilisation par Jung – sont très peu nombreuses[32], et on n'y trouve rien qui ressemble à des mandalas. Quant aux figures de Willcox supposées similaires et auxquelles renvoient les éditeurs de Jung, il s'agit de gravures de cercles rayonnants qui sont vraiment différentes (à moins de consentir à dénommer « mandalas » toutes les figures circulaires du monde !) Le dépouillement de l'ensemble de la littérature consacrée à l'art rupestre du Zimbabwe[33] ne permet de découvrir aucune peinture ni gravure pouvant être considérée comme un mandala, même de loin[34], et les seules images qui, à l'extrême rigueur, pourraient en être rapprochées, sont des gravures de cercles concentriques ou à intérieur en croisillons du type de celles publiées en 1931 par Quick[35].

32. White 1905, Hall 1911, Hall 1912.

33. Hubbard 2007.

34. Voir en particulier Frobenius 1931, principale source à ce sujet à l'époque où écrivait Jung.

35. Quick 1931 : fig. 1, 4.

Il serait très abusif d'assimiler des figures aussi schématiques à des mandalas, sans compter que si elles ne sont pas datées, il est pratiquement certain qu'aucune d'entre elles ne peut remonter au Paléolithique : tous les spécialistes s'accordent à y voir l'expression d'un art khoekhoe, remontant souvent à l'Âge du Fer régional, et tout au plus au Later Stone Age, donc en gros situé dans le courant des deux derniers millénaires[36].

Ainsi, le seul exemple jamais fourni par Jung à l'appui de sa thèse d'un âge préhistorique du mandala comme archétype est complètement erroné. Il n'est donc pas très étonnant que Jung n'ait ni cité sa source ni illustré ses dires. L'eût-il fait que l'inanité de son argument aurait immédiatement sauté aux yeux de ses lecteurs. Ces constatations sont absolument dévastatrices pour la théorie des archétypes, dont Jung a dit et répété qu'ils se trouveraient toujours et partout. Si cette assertion avait été vraie, il aurait été très facile à son auteur de multiplier les illustrations à l'appui de sa thèse. Au lieu de cela, force est de constater qu'une fois de plus il aura répété toute sa vie un seul et même exemple dépourvu de toute valeur, et que cela lui aura tenu lieu de toute démonstration.

Qu'en est-il maintenant de ses épigones ?

L'un de ceux-ci est justement ce même Willcox que citent les éditeurs des *Collected Works* à l'appui des vues de Jung sur les prétendus « mandalas » préhistoriques. En effet, en 1972, dans une réponse à J.D.H. Wilkinson qui contredisait ses thèses, le préhistorien sud-africain rétorqua :

> « Collinson m'accuse de rejeter la diffusion pour expliquer la similitude de dessins circulaires trouvés en des lieux aussi éloignés les uns des autres que la Patagonie, l'Irlande et l'Afrique du Sud, sans suggérer aucune autre explication. Mais j'en ai pourtant suggéré une autre, qui a été ignorée, à savoir que la théorie des archétypes de Jung est correcte au moins en ce qui concerne le fait que certaines formes jaillissent de l'inconscient simultanément et universellement, et que l'une de ces formes est le mandala ou dessin circulaire[37]. »

Ce à quoi Wilkinson eut beau jeu de répondre que « les cercles et les cercles rayonnés ne sont pas nécessairement des mandalas[38]. »

36. Voir par exemple Butzer, Fock *et al.* 1979 : 1211, Morris 1988, Beaumont & Vogel 1989, et en dernier lieu Smith & Ouzman 2004.

37. Willcox 1972 : 168.

38. Wilkinson 1972 : 169.

Il aurait pu ajouter que la similitude des formes n'implique pas nécessairement celle des significations. Dans cet exemple, il n'y avait nul besoin de faire appel au diffusionnisme, pas plus qu'aux archétypes, car l'explication la plus économique des similitudes soulignées par Willcox réside dans le fait que plus un signe est simple, plus il est répandu. De plus, Willcox n'a pas vu que son argument était, c'est le cas de le dire, circulaire. En effet, pour justifier son interprétation des cercles gravés d'Afrique australe, il s'appuyait sur la théorie de Jung, alors que ce dernier prenait lui-même appui sur les mêmes figures rupestres !

Le fait que Jung ait tant de fois cité l'exemple des gravures d'Afrique australe montre qu'il était informé de découvertes inédites ou très peu diffusées en ce domaine. Il est donc d'autant plus surprenant qu'il n'ait pas davantage exploré les images de la préhistoire. Celles-ci furent de plus en plus médiatisées après la découverte de Lascaux en 1940, puis avec le véritable battage médiatique organisé par Henri Lhote autour des fresques de la Tassili-n-Ajjer (Sahara algérien) dans les années 1957-1960.

À ne pas se pencher sur ces images, Jung a raté une magnifique occasion de descendre dans la grotte de l'inconscient – cette fois véritablement et non en rêve – pour y retrouver les couches archétypiques les plus profondes. Lui qui a si souvent utilisé la métaphore de la préhistoire, pourquoi n'a-t-il pas saisi les données de cette discipline pour tester ses hypothèses ? Comment celui qui se présentait comme une sorte d'archéologue de la psychè, affirmant que les archétypes seraient « des figures typiques dont on peut retrouver la trace loin dans l'histoire et même la préhistoire »[39], ne s'est-il pas précipité, à l'exemple de Georges Bataille qui publia Lascaux ou la naissance de l'art en 1955[40], sur cette documentation nouvelle, susceptible d'illustrer merveilleusement ses vues ? Comment se fait-il qu'un psychologue dont l'une des thèses essentielles était que « selon la loi de la phylogénie, nous récapitulons toujours dans notre enfance la préhistoire de la race et de l'humanité en général[41] » ne soit pas allé voir de plus près ce qu'il en était réellement de ladite préhistoire ? Pourquoi celui qui avait écrit en 1923 que « des symboles apparaissent parmi les vestiges laissés par l'homme préhistorique exactement comme ils abondent parmi les types

39. Traduction française : Jung 1998 : 1093.
40. Bataille 1955.
41. Jung 1931d : 32.

vivants actuels les plus inférieurs » et qu'une « fonction biologique d'une importance suprême doit donc clairement être concernée par ce processus de formation des symboles[42] » a-t-il pu délaisser ce parangon du symbolisme préhistorique qu'est Lascaux, mondialement connu dès sa découverte dans les années 1940 ? Il y a là, de la part de Jung, un silence bien étrange.

Il faut attendre le début des années 1970 pour qu'un analyste jungien se penche enfin sur cette matière. Il s'agit de Robert McCully qui, dans un livre consacré au test de Rorschach, développa ses vues dans un chapitre intitulé « L'archéologie des archétypes[43] », publié de nouveau en 1972 dans la revue *Art international*[44] puis, en version révisée, dans *The Journal of Psychohistory*[45], et enfin en 1987 dans une réédition du livre initial[46]. McCully, bien informé des travaux d'André Leroi-Gourhan[47], d'Annette Laming-Emperaire[48] et d'Alexander Marshack[49], rejette les interprétations de l'art préhistorique par la magie et défend la thèse d'une communauté psychologique nous reliant à ses auteurs : « bien que la psychologie de ces premiers hommes ait été unique, la reconnaissance de thèmes archétypaux dans leur art révèle des liens psychologiques entre eux et nous[50]. » Sa démarche représentait, selon ses propres termes, « la première tentative pour débusquer le langage archétypal que nous croyons exister dans l'art pariétal[51] ». Une telle recherche lui parut légitimée par la qualité des informations nouvelles contenues dans les corpus photographiques alors à sa disposition, informations qui, écrit-il, « nous permettent de nous éloigner de la spéculation pour rejoindre des déductions plus fermes sur les significations de l'art pariétal[52]. » En préambule, il annonçait faire explicitement usage des concepts jungiens, et plus particulièrement de celui d'archétype :

---

42. Jung 1923 : 294.
43. McCully 1971.
44. McCully 1972.
45. McCully 1976.
46. McCully 1987.
47. Il s'appuie sur Leroi-Gourhan 1967.
48. Qu'il connaît par Laming-Emperaire 1959.
49. Marshack 1972.
50. McCully 1976 : 523-524.
51. *Ibid.* : 526.
52. *Ibid.* : 525.

> « C'est avec ces concepts comme outils que nous avons examiné l'art pariétal et des grottes, et nous avons recherché les thèmes et le langage archétypal dont nous pensons qu'il pourrait livrer des informations sur la psychologie de l'homme paléolithique[53]. »

À la lecture de cette annonce, on ne peut que se réjouir de voir enfin mis en œuvre ce qui s'annonce comme une véritable démarche scientifique, visant à vérifier l'hypothèse jungienne : si les archétypes existent bien, et s'ils sont bien ce que Jung nous en a dit, alors il doit être possible d'en observer la trace dans l'art des cavernes. Les retrouver parmi les images découvertes dans les grottes plusieurs décennies après que la théorie ait été construite par Jung livrerait une très solide validation de celle-ci. Après ces débuts prometteurs, Robert McCully nous assure de la scientificité de sa démarche :

> « Nous voudrions signaler que les idées développées dans cet article ne sont pas simplement spéculatives. Au contraire, elles sont tirées d'une méthode prudente et objective pour reconnaître et déchiffrer le langage archétypal, acquise au long des années d'un travail conduit sur des matériaux psychologiques. La psychologie jungienne approche les rêves de la même façon[54]. »

Ici, un doute s'installe. L'auteur veut nous convaincre de ce que ses résultats ne sont pas spéculatifs, et cependant il nous affirme que la méthode qu'il entend utiliser est justement celle – jungienne – qu'il entend vérifier ! Ceci n'augure rien de très bon et, malheureusement, le reste de l'article ne fait que confirmer ce soupçon, car Robert McCully, abandonnant toute prudence, construit ensuite tout son travail sur des postulats qui ruinent complètement son projet. En effet, les points de départ de sa recherche sont les suivants :

> « Deux aspects majeurs de la culture paléolithique nous intéressent […] Premièrement la culture paléolithique était orientée autour du pouvoir psychologique attribué à une déesse-mère. Donc, si nous voulons tenter de déchiffrer les symboles paléolithiques, il nous faut comprendre la psychologie matriarcale. Deuxièmement, les hommes du Paléolithique étaient en train de prendre conscience d'eux-mêmes comme d'une espèce unique, selon un processus de reconnaissance qui n'aurait pu se développer avant l'émergence de la conscience. Pour nous,

53. *Ibid.*.
54. *Ibid.* : 526.

> leur art était le moyen de visualiser et de concrétiser la nouvelle condition psychologique à laquelle les amenait l'émergence de la conscience. De nouvelles expériences conscientes subjectives étaient projetées par eux dans des peintures et gravures qui servaient de "réceptacles" à ces expériences[55]. »

Le premier postulat est le prétendu archétype de la déesse-mère paléolithique, alliée à un matriarcat préhistorique entièrement imaginaire, ainsi qu'on l'a vu précédemment (voir chapitre XIV). Quant au second, il est tributaire d'une vision primitiviste obsolète des hommes préhistoriques, et associe l'émergence de la conscience à l'apparition de l'ensemble des œuvres du Paléolithique supérieur connues dans les années 1970. Or cette façon de voir était fausse : de nombreux faits démontrent que, bien avant Lascaux et l'art des grottes ornées, les Préhistoriques savaient mettre en œuvre des symbolisations complexes[56].

L'approche de l'auteur, consistant – comme il l'écrit – à « examiner l'art pariétal en réunissant autant d'informations que possible sur la théologie matriarcale des temps paléolithiques[57] » s'appuyait donc sur des prémisses erronées. Il n'en a pas moins cru trouver dans l'art préhistorique des illustrations de « l'archétype de la grande Déesse » : il présente à cet effet le célèbre bas-relief de Laussel (Dordogne) représentant une femme tenant une corne à la main (voir la photo p. 235) et qui a fait, depuis sa découverte en 1911, l'objet de toutes sortes d'interprétations[58]. Pour lui, il ne fait aucun doute que la corne qu'elle tient à la main devait être remplie de sang, car « une corne pleine de sang symbolisait la plus haute fertilité dans les cultes crétois du taureau », et il en conclut que « tout comme les déesses plus tardives des cultes de la terre-mère, elle ne devait pas être aimée, mais servie et apaisée[59]. »

---

55. *Ibid.* : 524.

56. Les publications sur ce sujet sont très abondantes, mais voir en premier lieu l'excellente mise au point de Mcbrearty & Brooks 2000, à compléter désormais par D'Errico & Villa 1998 ; D'Errico, Henshilwood & Nilssen 2001 ; Henshilwood, D'Errico *et al.* 2001 ; Tensorer 2006 ; Bar-Yosef, Vandermeersch & Bar-Yosef 2009 ; Texier, Porraz *et al.* 2010.

57. McCully 197 : 526.

58. Voir Roussot 2000. Parmi les interprétations récemment proposées figurent les suivantes: ce serait une préfiguration du mythème de la Maîtresse des Animaux (Komita 1986 : 20-21), ou bien la corne qu'elle tient à la main serait un idiophone utilisé durant les rites associés à la grossesse (Huyge 1991).

59. McCully 1976: 528.

Non seulement cette lecture n'est que pure spéculation et ne s'appuie sur aucune démonstration, contrairement à ce qu'annonçait l'auteur au départ, mais surtout celui-ci ne voit pas qu'il se livre à un raisonnement circulaire : après avoir écrémé la documentation préhistorique avec en tête une idée préconçue de ce que pourrait être un archétype de la Terre-Mère, il s'émerveille d'y trouver une image illustrant le matriarcat (imaginaire) et les cultes à la terre-mère qu'il avait lui-même arbitrairement introduits au début. Cette démarche n'aboutit qu'à la formulation d'énoncés péremptoires que rien ne justifie, à l'exemple de celui-ci :

> « Qu'était exactement le pouvoir psychologique masculin dans le contexte de la théologie paléolithique ? C'est très simple : les hommes étaient exclus[60]. »

Ou bien cet autre :

> « En utilisant les marques du symbolisme archétypal, nous avons développé la thèse selon laquelle l'art pariétal était un moyen d'objectiver la psychologie de la séparation et de la découverte de soi aux racines du pouvoir psychologique masculin[61]. »

Il est inutile d'insister en détail sur la lecture que McCully propose des quelques images pariétales qu'il a sélectionnées (une gravure mobilière de La Madeleine, des mains négatives et le fameux « sorcier » de la grotte des Trois-Frères) pour argumenter son propos, car elles ne sont pas mieux traitées que la précédente. Pourtant, l'auteur n'hésite pas à construire à leur sujet un véritable roman, bien éloigné de la prudence et de l'objectivité qu'il annonçait au début de son essai. Pour donner une idée de l'absurdité des conceptions auxquelles aboutit sa façon de faire, il suffit de lire ses conclusions à propos du « sorcier » des Trois-Frères, quand il suggère que l'homme paléolithique

> « s'éveilla peut-être un matin avec le rêve que lui, et pas la déesse du culte, possédait le pouvoir psychologique. À quoi devrait-il ressembler dans son imagination, s'il voulait vraiment combattre ce pouvoir pour lui-même ? Au centre de son pouvoir en tant que femme, celle-ci offrait des capacités de fécondité et d'enfantement. Notre homme dessina donc une créature imaginaire dotée de toutes sortes de pouvoirs supérieurs empruntés à une faune déterminée, et qui exhibait avec audace des génitoires

60. *Ibid.* : 533.
61. *Ibid.* : 538.

> prêts pour une auto-copulation. La psychologie de cette image élimine la femme du processus vital. Il en résulte que le “sorcier” a pu être la première divinité masculine. Le pouvoir combiné des capacités instinctuelles des animaux représentés et de la capacité à s’autoféconder devait être suprême. La déesse-mère devait être dépassée ! [...] Un dieu patriarcal devait offrir des moyens magiques égaux ou supérieurs à ceux d’une déesse matriarcale, s’il voulait dépasser psychologiquement le pouvoir de celle-ci. Un dieu masculin devait fournir un moyen de projeter des croyances sur la vie après la mort et sur la capacité instinctuelle qui soit différent du moyen féminin. Nous avons suggéré qu’un tel dieu fut suscité, visualisé et dessiné sur la paroi de la grotte des Trois-Frères. Peut-être même que c’est au cours d’une mission de chasse décrétée par la déesse, que les artistes se glissèrent furtivement dans la grotte et y laissèrent leur fantasme compensatoire[62]. »

L’intrigue est bien ficelée, mais elle relève de la fiction préhistorique, pas de la science. C’est une trame de roman habilement brodée sur l’hypothèse fausse d’un matriarcat primitif, et qui pourrait sans doute connaître un certain succès si elle était reprise et amplifiée par la plume d’une Jean Auel[63], mais qui ne nous apprend strictement rien sur la préhistoire ou sur l’art pariétal.

En un mot, cette analyse offre un intéressant répertoire des idées communes à l’époque où écrivait l’auteur, mais en aucun cas on ne saurait la tenir pour une démonstration de l’utilité de la notion d’archétype afin de déchiffrer les images préhistoriques. Certes, dira-t-on peut-être, mais qu’un auteur ait loupé sa démonstration n’implique pas forcément que ce qu’il voulait démontrer était faux dès le départ. Il est possible que seule la démonstration soit erronée, et non *quod erat demonstrandum*, à savoir que si les archétypes remontent bien à la préhistoire, on doit pouvoir démontrer leur présence dans l’art préhistorique.

Il convient donc de chercher à savoir si, après la première tentative, malheureusement ratée, de Richard McCully, d’autres chercheurs se seraient attelés à cette tâche avec plus de succès. Rares sont les archéologues et préhistoriens qui ont pris les archétypes pour objet d’étude, et ils l’ont fait avec un bonheur très inégal, il faut bien le dire.

En 1974, K.F. Wellman a suggéré que l’image d’un flûtiste bossu, qui apparaît parmi les figures rupestres du Nouveau-Mexique, du

62. *Ibid.* : 538-539.

63. Jean Marie Untinen Auel est une romancière américaine, auteur d’une « saga préhistorique » qui s’est vendue à quarante-cinq millions d’exemplaires dans le monde.

Colorado, de l'Utah, de l'Arizona et du Pérou, serait une manifestation de « l'archétype universel du trickster[64] », et cette interprétation a eu beaucoup de succès, ayant été notamment reprise et largement diffusée 2007 en par Dennis Slifer[65]. Elle se réfère directement au livre de Paul Radin, Károly Kerényi et Jung dans lequel ce dernier construit cette figure mythique en exemple d'archétype universel[66] qui correspondrait, selon lui, à un stade archaïque à la fois collectif et individuel de développement de l'esprit. Mais en réalité ce personnage, dont la définition est assez lâche et qu'en français on appelle plutôt « décepteur », ne correspond que très rarement à une catégorie indigène, et sa prétendue universalité doit être fortement tempérée (il est Araignée, Tortue, Lièvre et Chacal en Afrique ; Coyote, Mouffette, Geai Bleu sur la côte du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, Coyote sur le plateau interne aux montagnes Rocheuses et dans le désert du sud-ouest, Vison chez d'autres Amérindiens, Vieil-Homme chez les Pikanii, le démon Ištinki chez les Ponca, les dieux de la guerre Ahayuta chez les Zuñi, le héros culturel Manabozo, Gluskap ou Wišahka chez les Algonkin, Jaguar en Amérique du Sud, Renard au Japon, Tigre en Corée, etc.) – le mythème du décepteur est complètement ignoré des Inuit, et il est probable que des êtres mythiques en réalité très différents les uns des autres aient été rangés sous cette même étiquette. Actuellement, les mythologues ne cherchent plus à découvrir une interprétation unique à ce personnage dont la figure « universelle » fut en grande partie construite par Jung et les chercheurs qui l'ont suivi, mais ils s'efforcent plutôt d'élucider son rôle et sa signification au sein de chaque culture concernée.

L'archéo-astronome Victor Mansfield a considéré en 1981 que les cercles concentriques à diamètres perpendiculaires piquetés sur une trentaine de sites méso-américains étaient compréhensibles à la lumière des véritables mandalas. Selon lui, le recours aux théories jungiennes serait, pour l'analyste, un moyen d'échapper à l'influence de sa propre *Weltanschaaung* : pour interpréter les images rupestres du passé, l'herméneute jungien utiliserait l'universalité des archétypes à la façon de l'astronome qui étudie une galaxie lointaine en se basant sur l'universalité des lois physiques[67]. Il est évident que cette comparaison

64. Wellman 1974.
65. Slifer 2007 : 81-143.
66. Radin, Kerényi & Jung 1956.
67. Mansfield 1981 : 277.

est forcée. Que toutes les galaxies soient régies par les lois physiques de l'Univers où elles se trouvent est une chose entendue, mais cela n'oblige personne à considérer que des phénomènes appartenant à des cultures complètement différentes et séparées par des millénaires seraient les manifestations d'un même archétype ! En parodiant une autre analogie devenue depuis lors commune dans la littérature des New-Agers ou des archéologues romantiques[68], Jacqueline de Durand-Forest a répondu à Mansfield que « le spécialiste des civilisations américaines a beaucoup à gagner à ne pas avoir d'œillères, mais beaucoup à perdre en voyant des ziggurats là où il n'y a que des pyramides aztèques et mayas[69] ». De fait, voir des mandalas partout n'est d'aucun bénéfice pour la compréhension des cultures archéologiques non orientales.

Dan Monah s'est demandé en 1987 si la persistance de l'archétype de la « Grande-Mère » du Paléolithique supérieur à l'Âge du Bronze impliquait ou non une continuité dans les croyances religieuses… mais il n'a pas pris soin de vérifier auparavant que cet archétype existerait bien[70]. Contrairement à McCully, il reconnaît qu'on ne peut conclure à « l'inexistence au Paléolithique d'un culte des divinités masculines[71] ». S'appuyant ensuite sur Jung et Neumann[72], il tient pour démontré que « le primitif, comme l'enfant, perçoit le monde mythologiquement », et considère que « les hypothèses émises par Erich Neumann ne sont pas contredites par les documents archéologiques[73] ». Comment s'en étonner, quand l'opacité sémantique des images préhistoriques interdit en toute rigueur d'interpréter systématiquement comme « déesses » (ou Venus !) toutes les images féminines peintes ou sculptées – dont nous ignorons en réalité la signification – et quand la démarche suivie par Dan Monah consiste à tenir pour acquise l'existence d'un archétype de la *Magna Mater* et à en rapprocher les images paléolithiques, avant de procéder de même avec d'autres figurations féminines mésolithiques et néolithiques, pour finalement conclure au maintien dans le temps d'une conception qui, en réalité, avait été introduite auparavant par l'auteur pour interpréter les images de chaque phase ? Ce qui est ainsi démontré,

---

68. Sur cette catégorie, voir Le Quellec 2009.
69. de Durand-Forest 1981 : 442.
70. Monah 1987.
71. *Ibid.* : 159.
72. Neumann 1963.
73. Monah 1987 : 159.

ce n'est pas la persistance d'une attestation au cours des âges, mais la lecture identique de documents différents par un même chercheur.

Dans son histoire des usages de l'archéologie pour résoudre la question de l'origine des religions, Gary Trompf aborde la question des mandalas en 1990, et annonce un véritable programme de recherche :

> « On pourrait s'attendre à ce que l'archéologie découvre de très anciennes expressions artistiques montrant les effets préhistoriques des archétypes, comme avec les gravures circulaires de Tarxien ou Malta, ou encore les figurines de déesse-mère trouvées dans divers sites eurasiatiques[74]. »

Certes on pourrait s'y attendre… à deux conditions : 1. que les archétypes existent bien, 2. que la signification prise par lesdites gravures ou figurines dans leurs cultures d'origine nous soit connue. Mais – faut-il encore le préciser ? – aucun de ces prérequis n'a jamais été démontré.

L'année suivante, Thomas Hersh a consacré tout un article à promouvoir une approche psychologique de l'art rupestre, prenant comme exemple un relevé très sélectif d'un panneau orné de Painted Cave à Santa Barbara en Californie, où se voient des peintures attribuées aux Amérindiens Chumash et qui sont en forme de croix, disques, cercles concentriques et cercles rayonnés. L'interprétation proposée se résume à plaquer sur ces documents un résumé du *credo* jungien, et les seuls arguments avancés pour justifier cette démarche sont repris de Jung – alors même qu'ils sont erronés, comme on l'a vu plus haut :

> « Ces figures ont "émergé" sur le mur de la grotte sous forme de mandalas semblables à ceux qu'on peut trouver dans les rêves et dans l'art de tous les peuples de la terre, en tout temps et en tout lieu, y compris les nôtres […] Un fait typique des mandalas est que les cercles de Painted Cave sont divisés en quatre parties (l'un deux est divisé en 8 = 4 + 4), le nombre 4 étant, selon les recherches de Jung, un nombre archétypal qui symbolise la complétude et la totalité[75]. »

Cette publication s'insère donc dans la longue série de celles qui visent à renforcer la théorie des archétypes, mais ne parviennent qu'à l'illustrer par de nouveaux exemples.

Dans un texte qui, d'après son titre, semblait devoir étudier essentiellement la question des archétypes en préhistoire, mais qui, en réalité

74. Trompf 1990 : 141.
75. Hersh 1991 : 135.

ne l'aborde qu'à peine, Emmanuel Anati se contenta d'aligner en 1994 de grandes généralités non vérifiées, pour suggérer l'existence d'une « idéologie aux caractéristiques universelles, ou au moins une séquence d'associations constantes qui vont plus loin, en fait qui précèdent les limites de la linguistique ». Emmanuel Anati laisse son lecteur imaginer quelles pourraient bien être ces « caractéristiques universelles » et autres « associations constantes » dont il ne donne en exemple que « l'association de l'animal et du symbole » – ce qui est quand même bien vague et ne permet certainement pas de conclure, comme il le fait abusivement : « c'est pourquoi nous pouvons postuler l'existence d'archétypes logiques[76]. »

Très différente – et infiniment préférable – est la recherche conduite la même année par Douglass Bailey sur les figurines préhistoriques anthropomorphes. Cet auteur a bien vu que regarder systématiquement ces objets comme des représentations de la Grande Mère, ainsi que le fit Marija Gimbutas[77] – et comme bien d'autres essayistes le font encore à sa suite –, ne résulte de l'application d'aucune méthode particulière, n'est le produit d'aucune analyse interne des documents et de leur contexte, et n'est possible qu'en supposant *a priori* l'universalité de l'archétype correspondant :

> « comme la théorie psychanalytique, les suggestions de Gimbutas à propos de cultes de la fertilité et de manifestations de l'archétype de la Grande Mère ne sont rien d'autre que des suggestions imaginatives[78]. »

L'archétype de la *Magna Mater* est une construction projetée à tort sur les cultures préhistoriques en se basant sur une idée préconçue de leur mode de vie : soucieux d'assurer leur subsistance, les anciens chasseurs auraient tous pratiqué un culte de la fertilité… alors que les données de la préhistoire – comme, du reste, celles de l'ethnographie – ont permis de réfuter ce préjugé, et ne permettent pas de déduire l'existence d'une déesse-mère.

En 2009, le préhistorien tchèque Jiří Svoboda a considéré que le répertoire iconographique de plusieurs abris-sous-roche du Gilf

---

76. Anati 1994 : 135 (*« an ideology with universal characteristics or at least a sequence of constant associations which go beyond, indeed precede the limits of linguistics. Thus we may postulate the existence of logical archetypes. »*)

77. Gimbutas 1989.

78. Bailey 1994 : 322.

al-Kebīr en Égypte comprendrait deux archétypes : celui de « l'homme sans poids » (des anthropomorphes qui semblent flotter en l'air) et celui du « monstre central » (car il est entouré de petits anthropomorphes), mais le premier ne se manifesterait que dans certains abris du désert Libyque, sur les gravures de la Grotta dell'Addaura en Sicile, et en Afrique subsaharienne dans une danse acrobatique des Guéré où l'on jette des personnes en l'air. Le second se retrouverait dans les scènes montrant le diable dévorant les âmes damnées, et peintes sur certaines fresques ornant des églises européennes. Jiří Svoboda conclut :

> « Si l'on suit l'archétype africain plus tard au cours de l'histoire humaine, on constate l'existence de deux lignées de traditions peut-être reliées entre elles à l'origine. La ligne acrobatique conduit aux sports taurins décrits sur les fresques minoënnes et les mosaïques romaines. La vision mythologique de la punition par un monstre du monde souterrain rappelle le Dévoreur des Injustes, un monstre crocodilien souvent décrit dans le *Livre des Morts* égyptiens […] ou la vision médiévale de l'enfer dominé par un monstrueux diable dévorant les pécheurs (comme sur la voûte du baptistère de St-Jean à Florence)[79]. »

La place manque ici pour faire une revue détaillée de ces affirmations, mais parler d'une « lignée de traditions » conduisant du Sahara préhistorique à la Renaissance florentine en passant par le *Livre des Morts* égyptiens est d'autant moins acceptable qu'un monstre androphage était notamment connu dans la Provence romanisée du premier siècle avant l'ère commune, et que sa représentation constitue quand même un meilleur candidat que les peintures néolithiques sahariennes pour appartenir à une telle « lignée » ! En effet, ce monstre se retrouve dans l'aire méditerranéenne celtique, particulièrement en Italie du Nord, et antérieurement chez les Étrusques, tandis que sa représentation sous la forme d'un thérocéphale en position assise le rapproche fortement de l'iconographie médiévale qui en dérive manifestement. De plus, une parenté graphique n'implique pas forcément une signification similaire : un monstre avec un humain dans la gueule peut être en train de le croquer ou de le régurgiter, activités qui peuvent connoter la mort pour la première, ou la résurrection pour la seconde, ou bien le monstre est peut-être montré en train de simplement porter le personnage dans sa gueule, et alors ce serait sa fonction psychopompe qui

79. Svoboda 2009 : 144.

serait illustrée[80]. Cet exemple illustre bien les risques d'erreur encourus par les auteurs qui se bornent à « inventer » des archétypes en utilisant des ressemblances formelles basées sur une documentation disparate et incomplète, sans prendre la peine de se livrer préalablement à une analyse interne des images, et en oubliant les possibilités de transmission (pré)historique des thèmes, pourtant largement attestées (ainsi, la motif de l'homme ressortant de la gueule d'une bête se trouve dans l'art grec au début du VIIe siècle avant l'ère commune, puis chez les Étrusques deux siècles plus tard)[81].

Lors du Congrès de l'*International Federation of Rock Art Organisations* qui s'est tenu à Foix en 2010, Vahan et Gregori Vahanyan ont affirmé que « dans l'art rupestre paléolithique supérieur arménien, on peut trouver de nombreux prototypes d'archétypes de l'art universel[82] », dont ils donnent la liste suivante : la création, la naissance, le haut et le bas, le ciel et le dragon chthônien, le serpent, le soleil, la croix et le swastika, l'étoile à huit branches ou la croix à huit pointes, l'esprit céleste, le disque ailé, le bateau, le chasseur, l'archer, le héros combattant le dragon, l'aigle combattant le serpent, le serpent à cornes, les jumeaux et les antipodes, les lions, taureaux et cerfs, l'arbre de vie, l'arbre du monde, la terre, les quatre coins de la terre, la mort et l'immortalité, le passé et le futur, la droite et la gauche, l'intersection, le centre, le jeune et le vieux, le spirituel et le matériel, la famille humaine, l'Éden, le feu et le tonnerre, la plante et l'animal, le cheval et le cavalier, les constellations, les signes du zodiaque, l'amour et la vie, la souffrance et la lutte, les esprits mauvais, les forces obscures, la foi et le travail, les buts et les aspirations, la montagne, le volcan, les temples, la maison et les constructions, les relations duelles, les relations de cause à effet, le dieu-père, le fils, la vierge et bien sûr l'inévitable déesse-mère[83]. Outre que rien de cela n'est argumenté, le lecteur se demande bien ce qui, dans le monde, ne serait pas un archétype ![84]

En 2010 également, un autre archéologue a consacré une étude aux rapports entre la psychanalyse et les arts préhistoriques. Il s'agit de Ben Watson, de l'Université de Melbourne, qui note que « les explorations

80. Reinach 1904, Bachelier 1957, Bedon 1984, Duceppe-Lamarre 2004, Harding 2007 : 199.

81. Duceppe-Lamarre 2004 : 38.

82. Vahanyan & Vahanyan 2010a : 2.

83. *Ibid.* : tabl. 1 et p. 6-6.

84. « Presque tout dans le monde peut être archétypal » (Segal 2003 : 606).

chamaniques et psychanalytiques de l'art qui examinent les expressions du subconscient en termes jungiens ont tendance à être hautement spéculatives et se perdent dans le domaine du mysticisme[85]. » À la fin de son tour d'horizon, Ben Watson conclut que ce genre d'étude peut effectivement nous apprendre des choses… sur la pensée, la vision du monde et les choix personnels de leurs auteurs. Il rejoint donc l'avis déjà exprimé en 1982 par Mark Fleisher :

> « Les figurines de Venus du Paléolithique supérieur ne livrent aucune donnée scientifique à l'anthropologue d'aujourd'hui, mais elles nous font sentir que l'homme du Paléolithique supérieur était psychologiquement aux prises avec le monde. Que nous traitions de tels objets comme des expressions archétypales du féminin, des sublimations de pulsions et frustrations psychosexuelles, ou comme des "objets d'art", c'est une affaire personnelle qui nous en dit autant sur l'analyste que sur son objet[86]. »

Des interprétations d'images rupestres ou pariétales en clé jungienne ou archétypale ont bien sûr été proposées par des psychologues et surtout des psychanalystes. Dans une série d'expériences célèbres dont les résultats ont été publiés en 1958, le psychologue Max Knoll a démontré que des formes lumineuses géométriques indépendantes de toute source de lumière extérieure pouvaient être induites dans le champ visuel par des stimulations électriques du cerveau. Il identifia quinze formes récurrentes, à savoir, par ordre de leur fréquence d'apparition : cercle, étoile, lignes ondulées, lignes parallèles, formes irrégulières, cercles concentriques, points, labyrinthes ou formes indéfinissables, losanges, spirales, croix, grilles, triangles, chiromorphes et signes en virgule. Dans la catégorie « étoile » entrent les cercles rayonnants, qu'il rapprocha des fameuses gravures rhodésiennes plusieurs fois mentionnées par Jung, et Knoll en déduisit qu'il avait trouvé le mécanisme neuronal à l'origine des « archétypes[87] ». Ces données ont été très souvent citées, en particulier par les tenants d'une motivation chamanique des images rupestres, selon une théorie qui a fait l'objet de critiques aussi sévères que justifiées[88]. En ce qui concerne la possibilité de transposer les résultats de Knoll dans le

85. Watson 2010 : 44.
86. Fleisher 1982 : 335.
87. Knoll 1958.
88. Helvenston & Bahn 2005 ; Lorblanchet, Le Quellec & Bahn 2006.

monde des images rupestres pour prouver l'existence des archétypes, quelques remarques suffiront. Il faut d'abord rappeler que les figures de Rhodésie auxquelles il se référait en faisant confiance à Jung n'étaient pas du tout paléolithiques comme ce dernier l'a prétendu, et n'avaient au plus que quelques millénaires. Il ne peut donc en aucun cas s'agir d'images « primordiales » – parmi les catégories de formes lumineuses identifiées par Knoll, plusieurs peuvent effectivement participer au répertoire graphique d'arts plus ou moins anciens, mais il s'agit de signes tellement élémentaires (point, ligne, cercle…) qu'ils s'assimilent aux plus simples expressions graphiques possibles, ce qui suffit à en expliquer l'universalité : partout où se trouvent des graphismes se trouvent aussi des lignes, et la ligne n'est pas pour autant un « archétype ». Par ailleurs, on ne peut rien dire de bien sérieux sur des catégories aussi vagues que celles qui sont décrites comme étant des « formes irrégulières » ou « indéfinissables », qui ont elles aussi des chances de se rencontrer partout et à toute époque sans qu'on doive en tirer de conclusion particulière. Beaucoup plus significatif est le fait que le triangle, qui est l'une des catégories de Knoll des mieux définies et faciles à reconnaître, ne se rencontre presque jamais dans l'art pariétal préhistorique en général : on pourrait certes arguer de quelques rares exceptions, mais celles-ci ne dépassent pas quelques unités[89]. Et aucun triangle ne figure parmi les 1 400 signes magdaléniens inventoriés par Denis Vialou en Ariège[90], alors que l'archétype du triangle est supposé se trouver partout, à toute époque, ainsi que Jung l'a assez répété. Le seul type d'image connu de l'art des grottes à pouvoir évoquer une telle figure est celui des « signes vulvaires », mais, s'ils s'inscrivent bien dans un triangle, il ne s'agit pas de triangles à proprement parler (leurs angles sont arrondis, leurs lignes ne sont pas droites[91], etc.). En fin de compte, les belles expériences de Max Knoll peuvent d'autant moins servir à prouver l'existence desdits

89. Leur inventaire tient sur une page, dans la synthèse d'André Leroi-Gourhan mise à jour par Brigitte et Gilles Delluc (Leroi-Gourhan *et al.* 1995 : 166), et encore tous les exemples cités ne sont-ils pas de vrais triangles du point de vue géométrique. Parmi les exceptions: un triangle dans la grotte de La Mouthe (Leroi-Gourhan 1958, n° 132), trois autres à la Roche-Courbon (dans la grotte dite du Triangle), un à la Baume d'Oulen (Labastide-de-Virac, Ardèche). Le motif du triangle existe tout aussi rarement dans l'art mobilier (Sauvet 1990 : fig. 2, n° 8).

90. Vialou 1986 : 349-350.

91. Voir par exemple Sauvet 1993, fig. 161, n° 1.

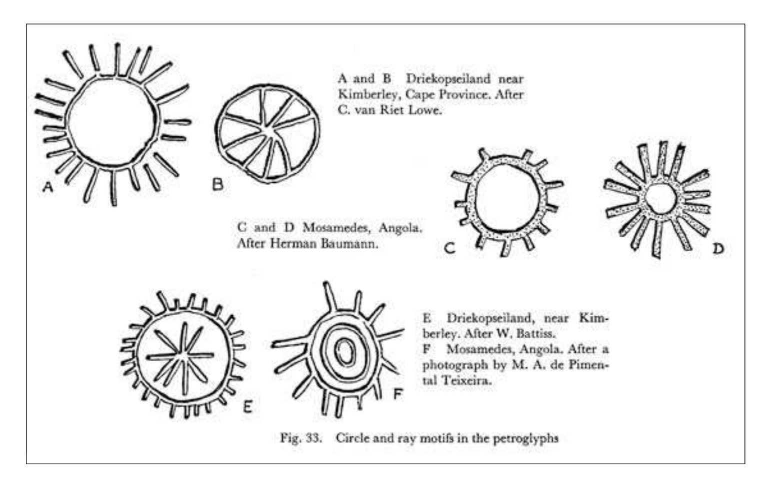
archétypes qu'avec ces formes élémentaires, on se trouve bien loin des plus complexes d'entre eux.

Au terme de cette revue des écrits cherchant à croiser, en clé jungienne, préhistoire et psychanalyse, il n'y donc rien de bien solide à retenir. Il n'empêche : nombreux sont les auteurs qui utilisent toujours la notion d'archétype comme s'il n'était plus besoin d'en démontrer la validité, comme si la preuve de leur existence aux temps préhistoriques avait été faite. Or c'est plutôt le contraire qui s'est produit. Outre celui des figurines féminines, l'exemple qui revient le plus souvent sous la plume des essayistes persuadés de la validité de la théorie des archétypes et qui veulent l'appliquer à la préhistoire, c'est celui des mandalas. S'il est si souvent mentionné, c'est bien qu'aux yeux de ceux qui l'utilisent ainsi – Jung en premier lieu – il doit être particulièrement significatif. Pourtant, dans l'ensemble des peintures paléolithiques, pas plus à Lascaux que dans la grotte Chauvet ou ailleurs, on ne trouve la moindre trace d'une image qui puisse ressembler, même vue de loin et dans la pénombre des cavernes, à un mandala. Or, à lire Jung et ses épigones, s'il est une figure qui aurait dû s'y trouver, c'est bien celle-là. Hélas pour la capacité prédictive de la théorie jungienne, il faut désormais se rendre à l'évidence : sur des milliers d'images connues dans les cavernes paléolithiques, on ne compte pas un seul « mandala » !

Il semble difficile d'imaginer démenti plus cinglant. Malheureusement, avec les archétypes jungiens, nous sommes dans le domaine de la croyance, non dans celui de la science, et le plus probable est donc que, pendant longtemps encore, seront publiées des contrevérités comme celle-ci, écrite par un historien en 2002 :

> « Un archétype est le modèle original d'une idée, d'une image ou d'un thème culturel qui continue de surgir sous différentes formes tout au long de l'histoire humaine […] De nombreuses images d'archétypes qui peuvent être documentées jusque dans la préhistoire semblent inscrites dans toutes les cultures humaines[92]. »

92. Powerdly 2002 : 448.



L'une des figures de Willcox utilisées par les éditeurs des *Collected Works* de Jung pour illustrer sa thèse des « mandalas » préhistoriques. Il s'agit de gravures rupestres d'Angola et d'Afrique du Sud (d'après Willcox 1963, fig. 33).



L'un des prétendus « mandalas » préhistoriques cités dans les *Collected Works* de Jung. Il s'agit d'une gravure rupestre de Redan, en Afrique du Sud (Photo Willcox 1963, pl. XVIII).

Bibliographie

A

Aarne, Antti 1910. V*erzeichnis der märchentypen, mit hülfe von fachgenossen ausgearbeitet.* Helsinki: Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia, x-63 p.

Aarne, Antti & Stith Thompson 1987. *The types of the folk-tale : a classification and bibliography (2nd revision ed.).* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, vol. FF communications ; n°. 184, 588 p

Adamski, Adam 2011. « Archetypes and the Collective Unconscious of Carl G. Jung in the Light of Quantum Psychology. » NeuroQuantology 9(3): 563-571.

Agnel, Aimé 1995. «La difficile mise en place du soi et de l'ombre.» *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 82: 85-96.

Alberigo, Guiseppe 1994. *Les conciles œcuméniques. Vol. II: Les décrets, Nicée I à Latran V* (325-1517), Paris: Cerf, p. 1350 p..

Alciati, Andrea 1577. *OMNIA ANDREAE ALCIATI V. C. EMBLEMATA : Cum Commentariis, Quibus Emblematum omnium aperta origine, mens auctoris explicatur, et obscura omnia dubiaque illustrantur: Per Claudium Minoem Diuionensem.* Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini, 732 p.

Aldrich, Charles Roberts 1931. T*he primitive mind and modern civilization.* London / New York: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. Harcourt, Brace and Company, International library of psychology, philosophy and scientific method, XVII-249 p.

Ameisenowa, Zofia 1935. «Das messianische Gastmahl der Gerechten in einer hebräischen Bibel aus dem XIII. Jahrhundert; Ein Beitrag zur eschatologischen Ikonographie bei den Juden.» M*onatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 79(43): 409–422.

Ammann, Peter 2001. «Rock Paintings and the Instinct of Peflection: a Perspective of a Jungian Psychologist.» *Pictogram*, 12: 19-22.

Anati, Emmanuel 1994. «Archetypes, constants, and universal paradigms in prehistoric art.» *Semiotica*, 100(2/4): 125-140.

Andersen, Robin 2000. «Selling «Mother Earth»: Advertising and the Myth of the Natural.» *In*: Richard Hofrichter, *Reclaiming the environmental debate : the politics of health in a toxic culture,* Cambridge [Mass.]: MIT Press, p. 201-218.

Anonym 1956. «Yes, Virginia, There is a Bridey.» *The Times* : Monday, Jun. 18.
Anonyme 1933. «Le mouvement de protestation contre l'action antisémite des hitlériens.» *L'Éclaireur de Nice*, 51(87): 1-2.
ARAS 2011. *Le livre des symboles: réflexions sur des images archétypales.* Paris: Taschen, 808 p.
Aristote 1863. *Météorologie d'Aristote, traduite en français pour la première fois et accompagnée de notes perpétuelles avec le petit traité apocryphe Du Monde, par J. Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange / A. Durand, Libraire-Editeur, xciv-468 p.
Artemenko, Ivan, Vasily Bidzilia *et al.* 1976. «Four Ukrainian archaeologists present their latest finds; The Golden cup of Gaimanov; Scythian idyll on a royal breastplate ; A Horse's finery capped by a goddess of the chase.» *The UNESCO Courrier*, 29(12): 17-22.
Assmann, Jan 1972. «Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah.» *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 28: 47-73.
Auset, Brandi 2009. *The goddess guide: exploring the attributes and correspondences of the divine feminine*. Woodbury, Minn.: Llewellyn Publications, xviii-305 p.
Austen, Hallie Iglehart 1990. *The heart of the goddess: art, myth and meditations of the world's sacred feminine*. Berkeley, Calif.: Wingbow Press, xxiv-174 p.
Austin, Sue 2004. «Desire, Fascination and the Other: Some Thoughts on Jung's Intrerest in Rider Haggard's 'She' and on the Nature of Archetypes.» *Harvest : International Journal of Jungian Studies*, 50(2).
Austin, Sue 2005. *Women's Aggressive Fantasies. A Post-Jungian Exploration of Self-Hatred, Love and Agency.* London: Routledge, xv-270 p.

B

Bachelard, Gaston 1957. *La Poétique de l'espace.* Paris: Puf, 214 p.
Bachelier, E. 1957. « Le thème du monstre androphage dans l'art roman. » *Ogam*, 9: 235-248.
Bachofen, Johann Jakob 1861. *Das mutterrecht. Eine untersuchung über die gynaikokratie der alten welt nach ihrer religiösen und rechtlichen natur.* Stuttgart: Krais & Hoffmann, xl-435 p.
Bachofen, Johann Jakob 1870. *Die Sage von Tanaquil: Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien.* Heidelberg: J.C.B. Mohr, lvi-356 p.
Bachofen, Johann Jakob 1903. *Le droit de la mère dans l'Antiquité. Préface de «Das Muterrecht» de J.-J. Bachofen, traduite et publiée ainsi que la table analytique des matières par les soins du Groupe français d'Etudes féministes.* Paris: s.e. [Étampes: Imp. Humbert-Droz], 176 p.

Bailey, Douglass W 1994. «Reading Prehistoric Figurines as Individuals.» *World Archaeology*, 25(3): 321-331.

Bair, Deirdre 2007. *Jung. Une biographie.* Paris: Flammarion, 1312 p.

Balandier, Georges & Jacques Maquet 1968. *Dictionnaire des Civilisations africaines*. Paris: Hazan, 448 p.

Baldwin, James Mark 1896. «A New Factor in Evolution.» *American Naturalist,* 30: 441-451, 536-553.

Bally, Gustav 1934. «Deutschstämmige Psychotherapie?» N*eue Zürcher Zeitung*, 343: 2.

Bancel, Nicolas 2004. «Le sens des mots dans les usages de la photographie anthropologique (1860-1900).» *Hommes & Migrations*, 1252: 82-88.

Banier, Antoine & Jean-Baptiste Le Mascrier 1741. *Histoire général des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde: représentées en 243 figures* (7 vol.). Paris : Rollin Fils, vol. 6, 453 p.

Barbier, Jean-Claude 2009. « La Trinité chrétienne est une triade. » *Correspondance unitarienne*, 88: 4 p.

Barrett, Deirdre 2001. T*he committee of sleep : how artists, scientists, and athletes use dreams for creative problem-solving – and how you can, too.* New York: Crown Publishers, x-211 p.

Bar-Yosef, Daniella E., Bernard Vandermeersch, & Ofer Bar-Yosef 2009. «Shells and ochre in Middle Paleolithic Qafzeh Cave, Israel: indications for modern behavior.» *Journal of human evolution*, 56(3): 307-314.

Bastian, Adolf 1860. *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*. Leipzig: Otto Wigand, 3 v.

Bastian, Adolf 1893. *Controversen in der Ethnologie*. Berlin: Weidmann, 4 vol.

Bastian, Adolf 1895. *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen.* Berlin: Weidmann Buchhandlung, 2 vol.

Bastian, Adolf 1900. *Die Völkerkunde und der Völkerverkehr unter seiner Rückwirkung auf die Volksgeschichte. Ein Beitrag zur Volks- und Menschenkunde.* Berlin: Weidmann, 171 p.

Bataille, Georges 1955. *La Peinture préhistorique : Lascaux ou la naissance de l'art.* Genève: A. Skira (Grands siècles de la peinture), 152 p.

Battestini, Simon 1997. *Écriture et texte: contribution africaine.* Paris / Montréal: Presses de l'Université Laval / Présence Africaine, 474 p.

Battiti Sorlini, Giulia 1986. «The Megalithic Temples of Malta. An Anthropological Perspective.» *In:* Anthony Bonanno, P*apers Presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancien Mediterranean. Universtity of Malta*, 2-5 September 1985, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, p. 141-150.

Baur, Ludwig 1912. *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe besorgt von Dr. Ludwig Baur.* München: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9), xiii-181-778 p.

Baylor, George W. 2001. «What Do We Really Know About Mendeleev's

Dream of the Periodic Table? A Note on Dreams of Scientific Problem Solving.» *Dreaming*, 11(2): 89-92.

Beaumont, Peter B. & John C. Vogel 1989. «Patterns in the Age and Context of Rock Art in the Northern Cape.» *The South African Archaeological Journal*, 44(150): 73-81.

Bedon, R. 1984. «Un thème antique dans la sculpture romane: les monstres androphages de Chavigny et de Civayx (Vienne).» *Caesarodunum*, 19: 109-124.

Beebe, John 2001. «A comment on 'What is our age suffering from?' The Schweizer Illustrierte's 1942 interview with C.G. Jung.» *Journal of Analytical Psychology,* 46: 365-370.

Belford Ulanov, Ann 1991. «Scapegoating: The Double Cross.» In: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 97-112.

Belmmenouar, Safia & Marc Combier 2007. *Bons baisers des colonies. Images de la femme dans la carte postale coloniale*. Paris: Editions Alternatives, 143 p.

Benjamin, Walter 1994. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and Annotated by Gershom Scholem and Theodor Adorno. Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson*. London: University of Chicago Press, 651 p.

Benn, Gottfried 1931. *Fazit der Perspektiven (Der Aufbau der Persönlichkeit – Urgesicht – Liaison – Können Dichter die Welt ändern. – Das Genieproblem).* Berlin: Gustav Kiepenheuer, 141 p.

Bennet, Edward Amstrong 1983. *What Jung really said (2nd ed. ed.).* New York: Schocken Books, XIII-186 p.

Bennet, Edward Amstrong 1985. *Meetings with Jung: conversations recorded during the years 1946-1961.* Zürich: Daimon Verlag, 125 p.

Benoit, Pierre 1919. *L'Atlantide*. Paris: Albin Michel, 352 p.

Benoit, Pierre 1920. « Comment j'ai écrit L'Atlantide. » *L'Écho de Paris,* 2 : 1.

Bercherie, Paul 2004. *Jung*. Paris : L'Harmattan (Examen des fondements de la psychanalyse), 91 p.

Berge, François 1951. « Les légendes de déluge. » *In*: Maxime Gorce & Raoul Mortier, *Histoire générale des religions. Vol. 5. Folklore et religion. Magie et religion. Tableaux chronologiques. Index général des noms cités*, Paris: Quillet, p. 59-101.

Bergen, Doris L. 1996. *Twisted cross: the German Christian movement in the Third Reich.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, XIII-341 p.

Berger, Adriana 1994. «Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States» *In* Nancy A. Harrowitz (Ed.), *Tainted Greatness: Anti-Semitism and Cultural Heroes* (pp. 51-74). Philadelphia: Temple University Press.

Berkeley, George 1906. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous.* Chicago: The Open Court Publishing Company, VI-136 p.

Bernstein, Jerome 1991. «Collective Shadow Integration of the Jungian Com-

munity: Atonement.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 115-140.

Bernstein, Morey 1956. *The search for Bridey Murphy*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 256 p.

Berthelot, Marcelin 1885. *Les origines de l'alchime*. Paris: Georges Steinheil, xx-445 p.

Berthelot, Marcelin 1887. *Collection des anciens alchimistes grecs* (4 vol.). Paris: Georges Steinheil, vol. 1, xxviii-268-106-114 p.

Berthelot, Marcelin 1889. *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge.* Paris: Georges Steinheil, xii-330 p.

Besançon, Alain 1974. *L'histoire psychanalytique: une anthologie.* Paris: École pratique des hautes études, 384 p.

Best, Nicholas 1979. *Happy Valley: The story of the English in Kenya*. London: Martin Secker and Warburg Ltd., . viii-232

Betz, Hans Dieter 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation, including the demotic spells.* Chicago / London: The University of Chicago Press,

Bezuidenhout, Rose-Marie 2005. *Exploring transcendence of the quantum self and conciousness through communication symbols*. Johannesburg: University of Johannesburg, PhD Thesis, 444 p.

Bianchi, Ugo 1978. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*. Leyde: Brill, 468 p.

Bibliothek, 1967. *C.G. Jung-Bibliothek: Katalog*. Küsnacht, 117 p.

Biederman, Irving 1987. «Recognition-by-Components: A Theory of Human Image Understanding.» *Psychological Review*, 94(2): 115-147.

Bini, Daniela 1998. *Pirandello and his muse: the plays for Marta Abba*. Gainesville: University Press of Florida, xiv-230 p.

Birkhäuser-Oeri, Sibylle 1977. *Die Mutter im Märchen: Deutung der Problematik des Mütterlichen und des Mutterkomplexes am Beispiel bekannter Märchen*. Stuttgart: Verlag Adolf Bonz, 301 p.

Bischof, Norbert 1998. *Das Kraftfeld der Mythen*. München: Piper, 810 p.

Bishop, Paul 1999. J*ung in context: a reader.* London / New York: Routledge, xxi-294 p.

Blamires, Cyprian & Paul Jackson 2006. W*orld fascism : a historical encyclopedia.* Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2 v.

Bloch, Ernst 1996. *The Principle of Hope. Volume one. Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight.* Cambridge (Mass.]: The MIT Press, xxxiv-447 p.

Blot-Labarrère, Christiane 1992. *Marguerite Duras*. Paris: Seuil, 315 p.

Boas, Franz 1896. «The limitations of the comparative method of anthropology.» *Science*, N.S., 4: 901-908.

Boas, Franz 1911. *Changes in bodily form of descendants of immigrants.* Washington [DC]: Government Printing Office, 57 p.

Boas, Franz 1912. «Changes in bodily form of descendants of immigrant.» *American Anthropologist,* 14(3): 530-562.

Boas, Franz 1913. «Veränderungen der Körperform der Nachkommen von Einwanderern in Amerika.» *Zeitzchrift für Ethnologie,* 45(1): 1-22.

Boëtsch, Gilles & Jean-Noël Ferrié 2001. « Du daguerréotype au stéréotype: typification scientifique et typification du sens commun dans la photographie coloniale. » *Hermès*, 30: 169-175.

Bohak, Gideon 2008. *Ancient Jewish Magic. A History.* Cambridge: Cambridge University Press, ix-483 p.

Bolen, Jean Shinoda 2004. *Goddesses in everywoman: powerful archetypes in women's lives*. New York: Quill, xix-334 p.

Bolen, Jean Shinoda 2005. *Urgent message from mother: gather the women, save the world*. York Beach, Me.: Conari Press, 187 p.

Bonner, Campbell 1950. *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian.* Ann Arbor: The University of Michigan Studies (Humanistic Series. Vol. XLIX), xxiv-334 p.

Boorstein, Seymour 1996. *Transpersonal psychotherapy*. Albany: State University of New York Press (SUNY series in the philosophy of psychology), xiii-587 p.

Borgeaud, Philippe, Grégoire Sommer *et al.* 1999. *La mythologie du matriarcat. L'atelier de Johann Jakob Bachofen.* Genève: Droz, Recherches et rencontres 252 p.

Bosetti, Gilbert 1987. *Le mythe de l'enfance dans le roman italien contemporain.* Grenoble: Publications de l'Université des langues et lettres de Grenoble, vii-374 p.

Bottéro, Jean 1959. « La naissance du monde selon Israël. » I*n: La naisance du monde*, Paris: Seuil, p. 187-233.

Bougoux, Christian 2006. *L'imagerie romane de l'Entre-deux-Mers: l'iconographie raisonnée de tous les édifices romans de l'Entre-deux-Mers.* Bordeaux: Bellus, vol. 828 p.,

Bouillet, Marie-Nicolas 1861. *Les Ennéades de Plotin, traduites pour la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements et précédées de la vie de Plotin et des principes de la théorie des intelligibles de Porphyre*. Paris: Hachette, 3 vol.

Boulad-Ayoub, Josiane 1996. « Récurrences du platonisme chez Descartes. » *Philosophiques*, 23(2) : 405-415.

Boussenard, Louis 1884. *Les aventures de trois Français au Pays des Diamants.* Paris: E. Dentu, 336 p.

Börne, Ludwig 1829. «Die Kunst, in drei Tagen ein Original Schriftsteller zu werden.» *In: Gesammelte Schriften von Ludwig Börne, Dritter Theil,* Hamburg: Hoffmann & Campe (255 p.), p. 231-235.

Brand, Roger 1973. « Notes sur des poteries rituelles au Sud-Dahomey. » *Anthropos*, 68(3-4) : 559-568.

Brecht, Karen, Friedrich Volker *et al.* 1987. *«Ici, la vie continue d'une manière*

fort surprenante»: contribution à l'histoire de la psychanalyse en Allemagne. Édition française établie par Alain de Mijolla et Vera Renz. Paris: Association internationale d'histoire de la psychanalyse / Gœthe Institut, 293 p.

Brecht, Karen, Hella Ehlers *et al.* 1985. *Hier geht das Leben aus eine sehr merkwürdige Weiser weiter – Zur Geschichte der Psychoanalyse in Deutschland [Katalog und Materialiensammlung zur Ausstellung «Hier Geht das Leben auf eine Sehr Merkwürdige Weise Weiter ...» zur Geschichte der Psychoanalyse in Deutschland anlässlich des 34. Kongresses der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung (IPV) in Hamburg von 28.7. - 2.8. 1985.* Hamburg: Kellner, 216 p.

Breuer, Josef & Sigmund Freud 1895. *Studien über Hysterie. – Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene* (Breuer & Freud). *– Krankengeschichten:Beobachtung I (Breuer). – Beobachtung II-V (Freud). – Theoretisches (Breuer). – Zur Psychotherapie der Hysterie (Freud). (Auflage 2009, München, GRIN Verlag ed.).* Leipzig: Deuticke, 269 p.

Breuer, Josef & Sigmund Freud 1950. *Studies in Hysteria. Authorized Translation with an Introduction by A.A. Brill (Auflage 2009, München, GRIN Verlag ed.).* Boston: Beacon Press, ix-241 p.

Breuil, Henri 1952a. *Four hundred centuries of cave art. Translated by Mary E. Boyle. Realized by Fernand Windels.* Montignac: Centre d'études et de documentation préhistoriques, 413 p.

Breuil, Henri 1952b. *Les Figures incisées et ponctuées de la grotte de Kiantapo, Katanga. Par l'Abbé H. Breuil. Les dessins rupestres gravés, ponctués et peints du Katanga. Essai de synthèse. Par G. Mortelmans.* Tervuren, 55, xxiii pl.

Breuil, Henri 1954. « Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer. » *In : Actes du Congrès Panafricain de Préhistoire, IIe Session, Alger, 1952*, Alger / Paris : Arts et Métiers Graphiques, p. 65-219.

Breuil, Henri & Fernand Windels 1952. *Quatre cents siècles d'art pariétal: Les cavernes ornées de l'âge du renne.* Montignac : Centre d'études et de documentation préhistoriques, 413 p.

Breuil, Henri, Émile Cartailhac, & Hugo Obermaier 1935. *The cave of Altamira at Santillana del Mar, Spain (New ed.).* Madrid: Tip. de Archivos, vii-223 p.

Breuil, Henri, Miles Crawford Burkitt, & Montagu-Pollock 1929. *Rock paintings of southern Andalusia, a description of a neolithic and copper age art group.* Oxford: The Clarendon press, xii-88 p.

Briffault, Robert 1927. *The mothers; a study of the origins of sentiments and institutions.* New York: The Macmillan Company, 3 v.

Broca, Paul 1879. *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*. Paris: Masson, viii-289 p.

Brossard, Michel 2004. *Vygotski. Lectures et perspectives de recherches en éducation. Suivi d'un inédit en français de L.S. Vygotski, traduit par*

Olga Anokhina et Michel Brossard. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 255 p.

Brough, John 1959. «The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method.» *Bulltein of the School of Oriental and African Studies,* 22(1): 69-85.

Browne, Peter 1929. *The procedure, extent, and limits of Human Understanding.* London: William Innys, 477 p.

Brugsch, Heinrich 1891. *Religion und mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 772 p.

Brunner, Cornelia 1963. *Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes*. Zürich / Stuttgart: Rascher, 331 p.

Brunner, Cornelia 1986. *Anima as Fate. Preface by Jung. Translated by Julius Heuscher.* Dallas: Spring Publications, Jungian Classics Series 9 vii-277 p.

Budge, E.A. Wallis 1914. *The Literature of the Ancient Egyptians.* London: J.M. Dent and Sons Limited, 272 p.

Buisson, Ferdinand 1892. *Sébastien Castellion, sa vie et son Œuvre (1515-1563): Étude sur les origines du protestantisme libéral français*. Paris: Hachette, 2 vol.

Buisson, Ferdinand 2010. *Sébastien Castellion, sa vie et son Œuvre (1515-1563); édité et introduit par Max Engammare; avec une préface de Jacques Roubaud.* Genève: Droz, xx-xix-516 p.

Burkert, Walter 2000. *Greek religion*. Cambridge [Mass]: Harvard University Press, 493

Burleson, Blake 2008. «Jung in Africa: the historical record.» *Journal of Analytical Psychology*, 53: 209-223.

Buss David M. 2009. « The Great Struggles of Life. Darwin and the Emergence of Evolutionary Psychology. » *American Psychologist* 64(2): 140-148.

Butzer, Karl W., Gerhard J. Fock *et al.* 1979. «Dating and Context or Rock Engravings in Southern Africa.» *Science*, 203: 1201-1214.

Buuren, Maarten van 1986. *De la métaphore au mythe: «Les Rougon-Macquart» d'Emile Zola*. Paris: José Corti, 296 p.

Bytwerk, Randall L. 2001. *Julius Streicher: Nazi editor of the notorious anti-Semitic newspaper Der Stürmer*. New York: Cooper Square Press, 246 p.

C

Calame-Griaule, Geneviève & Veronika Görög-Karady 1972. «La calebasse et le fouet: le thème des "Objets magiques" en Afrique occidentale.» *Cahiers d'Études Africaines*, 12(45): 12-75.

Calmette, Jean 1778. *L'Ezour-Vedam, ou ancien Commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses & philosophiques des Indiens. Traduit du Samscretan par un Brame. Revu & publié avec des observations préliminaires, des notes, et des éclaircissemens G. E. J. Guilhem de Clermont-Lodève, Baron de Sainte-Croix*]. Yverdon: M. de Felice, 2 vol.

Calmette, Jean 1810. «Extrait d'une lettre du Père Calmette au Père de Tournemine, à Vencatiguiry, dans le Royaume de Carnate, le 16 septembre 1737.» *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Nouvelle édition. Mémoires des Indes*, 14: 5-9.

Calvin, Jean 1554a. *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani; ubi ostenditur haereticos jure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium.Per Johannem Calvinum.* Genevae: Oliva Roberti Stephani, 262 p.

Calvin, Jean 1554b. *Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous chrestiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu, par Jean Calvin, contre les erreurs détestables de Michel Servet… où il est aussi monstré, qu'il est licite de punir les hérétiques, et qu'à bon droict ce meschant a esté exécuté par justice en la ville de Genève.* Genève: J. Crespin, 359 p.

Cambray, Joe 2006. «Response to Wendy Swan's Account of Tina Keller's Analyses.» *Journal of Analytical Psychology*, 51: 517-524.

Capdequi, Celso Sanchez 2003. «Les imaginaires socioculturels de l'argent.» *Sociétés*, 82(4): 73-91.

Charet, F.X. 2000. «Understanding Jung: recent biographies and scholarship.» *Journal of Analytical Psychology* 45: 195-216.

Cartailhac, Émile & Henri Breuil 1906. *La caverne d'Altamira à Santillana, près de Santander (Espagne).* Monaco: Imprimerie de Monaco, VIII-287 p.

Carter, David 2011. «Carl Jung in the Twenty-First Century.» *Contemporary Review*, 293(1703): 441-451

Castellion, Sébastien 1612. *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse*. s.l.: A. Domini, in-8. n.p. [254 p.]

Castellion, Sébastien & Étienne Barilier 1998. *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet. Traduit du latin et présenté par Étienne Barilier.* Genève: Zoé, 332 p.

Cazenave, Michel, Claire Dorly *et al.* 2008. *Dictionnaire Jung*. Paris: Ellipses, 194 p.

Charachidzé, Georges 1968. *Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation*. Paris: François Maspéro, 738 p.

Charbonneau-Lassay, Louis 1940. *Le bestiaire du Christ.* Paris: Desclée, de Brouwer et Cie, 997 p.

de Chateaubriand, François-René 1803. *Génie du Christianisme: ou beautés de la religion chrétienne. Vol. I.* Paris: Imprimerie de Migneret, XIJ-644 p.

Chénique, François 2002. «René Guénon et le bouddhisme.» *Politica Hermetica* 16: 86-110.

Cheyne, T.K. & J. Sutherland Black 1899. *Encyclopædia biblica; a critical dictionary of the literary, political and religious history, the archæology, geography, and natural history of the Bible.* New York / London: Macmillan Company / Adam & Charles Black, 4 v.

Chéreau, Achille 1879. H*istoire d'un livre. Michel Servet et la circulation pul-*

monaire. Paris: G. Masson, 48 p.

Chouinard, Timothy 1970. «The Symbol and the Archetype in Analytical Psychology and Literary Criticism.» *Journal of Analytical Psychology,* 15: 155-164.

Cirlot, Juan Eduardo 2002. *A Dictionary of Symbols.* New york: Dover Publications, LV-419 p.

Clair-Hélion, Olivier 2007. *Les nourritures de la Bible. Allégories et symboles.* Aix-en-Provence: Editions du Gerfaut, 216 p.

Claparède, Édouard 1908. « Quelques mots sur la définition de l'hystérie. » *Archives de Psychologie*, 7: 160-193.

Cocks, Geoffrey 1991. «The Nazis and C.G. Jung.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 13-20.

Cocks, Geoffrey 1997. *Psychotherapy in the Third Reich: the Göring Institute* (2[nd] ed., rev. and expanded). New Brunswick (U.S.A.): Transaction Publishers, XIX-461 p.

Codrington, Robert Henry 1891. *The Melanesians; studies in their anthropology and folk-lore*. Oxford: Clarendon Press, XV-419 p.

Collectif 1968. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 2126 p.

Collins, Jo 2009. « 'Shadow Selves' Jung, Africa and the Psyche. » *Interventions* 11(1): 69-80.

Contant d'Orville, André-Guillaume, & Marc Antoine René Voyer de Paulmy d'Argenson 1780. *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque*, volume 5. Paris : Moutard, 393 p.

Corrie, Joan 1927. *ABC of Jung's psychology; with four diagrams*. London: Kegan Paul, Trench and Trübner, 85 p.

Cosmides Leda & John Tooby 2005. «Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange» In David M. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 584-627). Hoboken: John Wiley & Sons.

Côté, Pauline & Jacques Zylberberg 1996. « Théologie et théalogie: les légitimations religieuses du fait féminin en Amérique du Nord. » *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 95 : 95-115.

Creuzer, Friedrich 1822. *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen.* Leipzig / Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 4 vol., 926 p.

Crispin, John 1983. *Quest for wholeness: the personality and works of Manuel Altolaguirre*. Valencia: Albatros Hispanofila, vol. Albatros Hispanofila; no. 29, 123 p.

Cumont, Franz Valéry Marie 1898. «Masque de Jupiter sur un Aigle éployé, Bronze du Musee de Bruxelles.» *In: Festschriftf für Otto Bemrdorf zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von Schülern, Freunden u. Fachgenossen,* Vienne: Holder, p. 291-295.

Cumont, Franz Valery Marie 1902. *Les mystères de Mithra*. Paris: Albert Fontemoing, xvii-189 p.

D

Dacier, André 1733. *Œuvres d'Horace en latin et en françois, avec des remarques critiques et historiques par Monsieur Dacier. Tome huitième.* Hambourg: A. Vandenhoeck, 562 p.

Dacqué, Edgar 1924. *Urwelt, Sage, und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie.* München: Oldenburg, 360 p.

Dalal, Farhad 1988. «Jung: a racist.» *British Journal of Psychotherapy,* 4(3): 263-281.

Daly, Kathleen N. 2004. *Norse mythology A to Z. Revised by Marian Rengel.* New York: Facts on File, xii-126 p.

Darwin, Charles 1859. *The origins of species by means of natural selection, or the preservation of favourerd races in the struggle for life* [rééd. Elec-Book, London, 1997]. London: Murray, 421 p.

Daudet, Léon 1920. «D'une accusation de plagiat.» *L'Action française*, 33: 1.

David-Roy, Marguerite 1968. «Les fonts baptismaux romans.» *Archéologia*, 22: 70-75.

Davis, Philip G. 1998. *Goddess Unmasked: The Rise of Neopagan Feminist* Spirituality. Dallas [Tex.]: Spence, xi-418 p.

Deane, Bradley 2008. «Imperial Barbarians: Primitive Masculinity in Lost World Fiction.» *Victorian Literature and Culture*, 36: 205-225.

Delville, Jean 1896. *Le frisson du sphinx*. Bruxelles: Henri Lamertin,

Dement, William C. 1974. *Some must watch while some must sleep.* San Francisco: Scribner, New York, xiii-148 p.

Dennehy, Myriam & Charles Ramond 2009. *La philosophie naturelle de Robert Boyle.* Paris : Vrin, 416 p.

Dennett, Daniel 2003. «The Baldwin Effect: A Crane, not a Skyhook.» *In*: Bruce H Weber & David J. Depew, E*volution and learning : the Baldwin effect reconsidered,* Cambridge [Mass.]: MIT Press, p. 69-79.

Denys l'Aréopagite 1845. *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec, précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, la doctrine qu'ils renferment et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge, par l'abbé Darboy*. Paris : Sagnier et Bray, clxxvi-522 p.

Deonna, Waldemar 1952. «Ouroboros.» *Artibus Asiae*, 15(1/2): 163-170.

Deonna, Walter 1955. « La descendance du Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella. » *Symbolae Osloensis: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 31(1): 170-189.

Depew, David J. 2003. «Baldwin Boosters, Baldwin Skeptics.» *In*: Bruce H Weber & David J. Depew, *Evolution and learning : the Baldwin effect reconsidered, Cambridge* [Mass.]: MIT Press, p. 3-31.

D'Errico, Francesco & Paola Villa 1998. «Nouvelle analyse des os gravés et perforés du Paléolithique inférieur et moyen. Implications pour l'origine de la pensée symbolique.» *Paléo*, 10(10): 265-285.

D'Errico, Francesco, Christopher Henshilwood, & Peter Nilssen 2001. «An engraved bone fragment from c. 70,000-year-old Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa : implications for the origin of symbolism and language.» *Antiquity*, 75(288): 309-318.

Descartes, René 1647. *Les Principes de la philosophie, escripts en latin par René Descartes, et traduits en françois par un de ses amis* [l'abbé Picot]. Paris: H. Le Gras, 486 p.

Descartes, René 1681. *Les Principes de la philosophie, de René Descartes. 4e édition, reveuë et corrigée fort exactement par C. L. R. Clerselier.* Paris: N. Legras, 480 p.

Descartes, René 1824. *Œuvres de Descartes. I. Discours de la méthode. Méditations métaphysiques. Objections et réponses*. Paris: F.-G. Lecrault, 503 p.

Descartes, René 1835. *Œuvres philosophiques de Descartes, publiées d'après les textes originaux, avec notices, sommaires et éclaircissements, par Adolphe Garnier. Tome I.* Paris: Librarie classique et élémentaire de L. Hachette, CLXIV-469 p.

Descartes, René 1852. *Œuvres philosophiques de Descartes, publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin.» Œuvres philosophiques de Descartes, publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin.* Paris: Au Bureau du Panthéon littéraire, XV-772 p.

Descartes, René 1880. *Descartes. Discours de la méthode... publié avec une introduction sur les théories scientifiques et philosophiques de Descartes, des notes, des extraits des Méditations et le discours du Père Guénard sur l'esprit philosophique. Traduction de Louis Liard.* Paris: Garnier Frères.

Descartes, René 1885a. *Les principes de la philosophie, par Descartes, première partie. Traduction française de Picot approuvée par l'auteur. Edition avec introduction et appréciations par H. Joly*. Paris: Imprimerie et Libraire classiques Jules Delalain et Fils, 63 p.

Descartes, René 1885b. *Les principes de la philosophie. Livre premier. Edition classique collationnée sur l'édition de M. Cousin, accompagnée de notes historiques et philosophiques, précédée d'une analyse du livre premier et d'une introduction renfermant un exposé critique de la doctrine de Descartes, par M. l'abbé Drioux*. Paris : Poussielgue Frères, 144 p.

Descartes, René 1886. *Descartes. Les principes de la Philosophie (livre premier). Nouvelle édition avec une notice biographique, une introduction, une analyse critique et des notes historiques et philosophiques par Victor Brochard.* Paris : Félix Alcan, 111 p.

Descartes, René 1896a. *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'instruction publique. Meditationes de prima philosophia.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, vol. VII, XVIII-612 p.

Descartes, René 1896b. *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'instruction publique.*

Principia Philosophiae (première partie). Paris : Librairie philosophique J. Vrin, vol. VIII, xviii-378 p.

Descartes, René 1904. *Principes de la philosophie. Première partie, publiée avec une préface et une table de Descartes, une introduction et des notes, par T.V. Charpentier.* Paris: Librairie Hachette et Cie, 174 p.

Descartes, René 1908. *Discours de la Méthode, suivi des Méditations Métaphysiques.* Paris: Ernest Flammarion, 467 p.

Devergnas-Dieumegard, Annie 2003. *Monde animal, végétal et minéral dans l'imaginaire des écrivains marocains de langue française*. Paris: L'Harmattan, 547 p.

Devi, Savitri 1958. T*he Lightning and the Sun*. Calcutta: Temple Press, 432 p.

Dhorme, Paul 1905. «La Terre-Mère chez les Assyriens.» *Archiv für Religionswissenschaft*, 8: 550-552.

Diels, Hermann 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung*, 601 p.

Dieterich, Albrecht 1903. *Eine Mithrasliturgie, erläutert von Albrecht Dieterich*. Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, x-230 p.

Dieterich, Albrecht 1905. *Mutter erde; ein versuch über volksreligion (2. aufl. ed.)*. Leipzig: B.G. Teubner, vi-123 p.

Dieterich, Albrecht 1910. *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, x-248 p.

Dietrich, Bernard C 1974. *The origins of Greek religion.* Berlin, New York: de Gruyter, xvii-345 p.

Dijkstra, Bram 1986. *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. Oxford: Oxford University Press, xi-453 p.

Djokić, Vesna & Michel Forest 1985. *Sculptures européennes du xx*[e] *siècle.* Montréal: Musée des Beaux-Arts, 90 p.

Dohe, Carrie B. 2010. «Wotan and the 'archetypal Ergriffenheit': Mystical union, national sprititual rebirth and culture-creating capacity in C.G. Jung's 'Wotan' essay.» *History of European Ideas,* doi:10.1016/j.histeuroideas.2010.12.001.

Dohe, Carrie B. 2011. «Analytical Psychology as Modern Revelation: C.G. Jung beteween Master and Scientist.» *In: «Master-Disciple Relationships in Interdisciplinary Discourse» Workshop. The Free University in Berlin, Germany, April 23-25, 2010.* Berlin: The Free University in Berlin, p. 20 p., sous presse.

Domeyne, Pierre 2008. *Au risque de se perdre.* Paris : L'Harmattan, 179 p.

Drake, Carlos C. 1967. «Jung and his critics.» *The Journal of American Folklore,* 80(318): 321-333.

Drewer, Lois L. 1981. «Léviathan, Behemoth and Ziz: A Christian Adaptation.» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44(148-156).

Drioux, Claude-Joseph, François Du Bois Sylvius, & Jean Nicolai 1880. *Thomae Aquinatis Summa Theologica, diligenter emendata Nicolai, Sylvii, Bil-*

luard, et C.-J. Drioux, notis ornata. Paris: Bloud et Barral, 8 vol.
Driscoll, James P. 1993. *The Unfolding God of Jung and Milton.* Lexington: University Press of Kentucky, 235 p
Drob, Sanford 2005a. «Jung's Kabbalistic Visions.» *Journal of Jungian Theory and Practice*, 7(1): 33-54.
Dubuisson, Daniel 1993. *Mythologies du xxe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 348 p.
Dubuisson, Daniel 1995. « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade. » *Actes de la recherche en sciences sociales,* 106 : 42-51.
Dubuisson, Daniel 2000. « *Mircea Eliade ou l'oubli de la Shoah.* » *Gradhiva* 28: 61 - 66.
Dubuisson, Daniel 2005. *Impostures et pseudo-sciences. L'œuvre de Mircea Eliade.* Villeneuved-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 210 p.
Duceppe-Lamarre, Armelle 2004. « Les bêtes dévorantes dans l'art celtique laténien: une influence méditerranéenne. » *In* : Odile Cavalier & Carmen Aranegui Gascó, *La Tarasque de Noves. Réflexion sur un motif iconographique et sa postérité, Actes de la table ronde organisée par le musée Calvet, Avignon, 14 décembre 2001, Avignon : France (2004)*, Avignon : Musée Calvet, p. 28-40.
Dugas, Guy, Marta Segarra *et al.* 2000. *Femmes et guerre en Méditerranée, 18e-20e siècles.* Montpellier: Publications de l'Université Paul-Valéry, 191 p.
Dulles Buresch-Talley, Joan 1991. «The C.G. Jung and Allen Dulles Correspondence.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 39-54.
Dumézil, Georges 1959. «L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible.» *Kratylos*, 4: 97-118.
Dumézil, Georges 1973. *Gods of the Ancient Northmen. Edited by Einar Haugen, introduction by C. Scott Littleton and Udo Strutynski*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press (UCLA Center fot the Study of Comparative Folklore and Mythology 3), xlvi-157 p.
Dumézil, Georges 1981. *Mythe et épopée. Histoires romaines (troisième édition corrigée)*. Paris : Gallimard, 370 p.
Dunne, Claire 2000. *Carl Jung: Wounded Healer of the Soul. An Illustrated Biography. Introduction by Jean Houston*. London: Continuum, xi-237 p.
Dunne, Claire 2012. *Carl Gustav Jung, guérisseur blessé de l'âme*. Paris: Éditions Dervy, 272 p.
Duplaix, Henri 1995. ««J'accuse» la fascination de C.G. Jung de 1933 à 1936.» *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 82: 77-84.
de Durand-Forest, Jacqueline 1981. «On Mandalas and Native American World Views.» *Current Anthropology,* 22(4): 442-443.
Durkheim, Émile 1888. «Cours de science sociale. Leçon d'ouverture.» *Revue internationale de l'enseignement,* 15: 23-48.

Durkheim, Émile 1898. «Représentations individuelles et représentations collectives.» *Revue de métaphysique et de morale*, 6: 273-302.

E

Eberhardt, Isabelle 1932. *Pages d'islam. Publiées avec une préface et des nogtes par Victor Barrucand.* Paris: Fasquelle, 316 p.
Edmunds, Lowell & Alan Dundes 1983. *Oedipus, a folklore casebook.* New York: Garland folklore casebooks ; v. 4, xv, 266
Eliade, Mircea 1935. «C.R. de Julius Evola, Rivolta contro il mondo moderno.» *Vremea,* 8(382): 6.
Eliade, Mircea 1942. *Salazar ği revoluţion în Portugalia*. Bucureğti: Gorjan, 247 p.
Eliade, Mircea 1943. *Comentarii la Legenda Meğterului Manole*. Bucureğti: Publicom, 144 p.
Eliade, Mircea 1949. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétitions.* Paris: Gallimard, 250 p.
Eliade, Mircea 1957. *Mythes, rêves et mystères.* Paris: Gallimard (Idées), 279 p.
Eliade, Mircea 1988. *Les Moissons du solstice, Mémoires, II, 1937-1960.* Paris: Gallimard, 279 p.
Eliade, Mircea 1996. *Patterns in comparative religion.* Lincoln: University of Nebraska Press, xxi-484 p.
Eliade, Mircea 2004. *Traité d'histoire des religions. Préface de Georges Dumézil.* Paris: Payot, 393 p.
Ellenberger, Henri F. 1994. *Histoire de la découverte de l'inconscient. Traduit de l'anglais par Joseph Feisthauer. Présentation par Elisabeth Roudinesco. Complément bibliographique par Olivier Husson.* Paris: Fayard, 975 p.
Eller, Cynthia 2000. *The myth of matriarchal prehistory : why an invented past won't give women a future*. Boston: Beacon Press, 276 p.
Eller, Cynthia 2011. *Gentlemen and Amazons: the myth of matriarchal prehistory, 1861-1900.* Berkeley: University of California Press, 290 p.
Ellwood, Robert S. 1999. *The politics of myth: a study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell.* Albany: State University of New York Press, SUNY series, issues in the study of religion xiv-207 p.
Elms, Alan C. 2005. «Jung's Lives.» *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 41(4): 331-346.
ElSebaie, Sherine M. 2000. *The destiny of the world: A study on the end of the Universe in the light of the ancient Egyptian texts.* Toronto: University of Toronto. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Graduate Department of Near and Middle Eastern Civilizations, x-112p.
Engels, Friedrich 1900. *Der Ursprung der Familie, des Pirvateigenthums und des Staats: im Anschluss aus Lewis H. Morgans Forschungen (Achte Auflage).* Stuttgart: I.H.W. Dietz, xxiv-188 p.

Erman, Adolf 1885. *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum.* Tübingen: Verlag der H. Lauppschen Buchhandlung, xvi-742 p.
Erman, Adolf 1894. *Life in ancient Egypt, described by Adolf Erman, translated by H.M. Tirard.* New York: Macmillan and Co., xii-570 p.
Erman, Adolf 1905. *Die ägyptische religion.* Berlin: G. Reimer, iv-261 p.
Erman, Adolf 1907. *A handbook of Egyptian religion*. New York: E.P. Dutton & Co., xvi-262 p.
Erman, Adolf 1937. *La religion des Égyptiens. Préface de M. Étienne Drioton.* Paris : Payot, 514 p.
Erny, Pierre 2001. *L'homme divers et un : positions en anthropologie.* Paris : L'Harmattan, 320 p.
Essner, Cornelia 1995. « Qui sera « juif »? La classification « raciale » nazie, des « lois de Nuremberg » à la « conférence de Wannsee». » *Genèses*, 21: 4-28.
Evans, Elida 1920. *The problem of the nervous child. Introduction by C.G. Jung*. New York: , Dodd, Mead and Company viii-299 p.
Étienne, S 1921. « Un problème d'histoire littéraire: à la recherche des sources de She et de L'Atlantide » *La Revue de France*, 5: 392-399.

F

Fanon, Frantz 1952. *Peau noire, masques blancs.* Paris: Éditions du Seuil (Points Essais, 188 p.
Fattal, Michel 2006. *Plotin chez Augustin: suivi de Plotin face aux gnostiques.* Paris: L'Harmattan, 181 p.
Feldman, Robert S 2008. *Essentials of understanding psychology (7th ed.).* Boston: McGraw-Hill, li-639 p.
Ferguson, John 1985. *The Religions of the Roman Empire. Aspects of Greek and Roman life*. New York: Cornell University Press, 296 p.
Fike, Matthew A. 2009. *A Jungian Study of Shakespeare. The Visionary Mode*. New york: Palgrave / Macmillan, xi-204 p.
Fischer, John L. 1963. «The Sociopsychological Analysis of Folktales.» *Current Anthropology* 4(3): 235-295.
Fisher, Elaine & Wendy Doniger 2010. «Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion» *In* Christian Wedemeyer (Ed.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* (pp. 401- 436). Oxford: Oxford Scholarship Online.
Fleisher, Mark Stewart 1982. «More on Mandalas, Archetypes, and Native American World Views.» *Current Anthropology*, 23(3): 335-337.
Flournoy, Théodore 1899. *Des Indes à la planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.* Genève / Paris: C. Eggiman / F. Alcan, xii-420 p.
Flournoy, Théodore 1913. «Review: 'Wandlungen und Symbole der Libido', by C. G. Jung.» *Archives de Psychologie*, 13: 195-199.

de Foigny, Gabriel 1676. *La Terre australe connue, c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs et de ses coutumes, par Mr Sadeur, avec les avantures qui le conduisirent en ce continent… réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de F.* Vannes : J. Verneuil, xviii-267 p.

Fordham, Michael 1957. *New developments in analytical psychology.* London: Routledge, 97-114

Forrest, M. Isidora 2001. I*sis magic: cultivating a relationship with the goddess of 10,000 names*. St. Paul [Minn.]: Llewellyn Publications, ix-624 p.

Forster, Mark & Simon Cox 2008. *An A to Z of the Occult.* London: Random House, 240 p.

Foubister, Linda 2003. *Goddess in the grass: serpentine mythology and the Great Goddess.* Victoria [BC]: EcceNova Editions, 204 p.

Foucrier, Chantal 2004. *Le mythe littéraire de l'Atlantide (1800-1939). L'origine et la fin.* Grenoble: ELLUG, 378 p.

Fox, Robin 1994. T*he challenge of anthropology: old encounters and new excursions.* New Brunswick [N.J.]: Transaction, xvi-431 p.

France, Anatole 1925. *La révolte des anges. Roman*. Paris: Calman-Lévy, 416 p.

François, Stéphane 2011. « Miguel Serrano, un diplomate entre pensée völkisch et « lunatic fringe ». » *Les cahiers psychologie politique* [En ligne], 19(Août): http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1849

Frankfort, Henri & Gertrud Bing 1958. « L'archétype dans la psychologie analytique et l'histoire des religions. » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21(3-4): 166-178.

Franz, Marie-Louise von 1995. *Shadow and evil in fairy tale*s (Rev. ed.). Boston: Shambhala, vii-336 p.

Franz, Marie-Louise von 1997. Archetypal Patterns *in Fairy Tales*. Toronto: Inner City Books, 190 p.

Frazer, James George 1936. *The golden bough. A study in magic and religion. Vol. I-II: The magic art and the evolution of kings. vol. III: Taboo and the perils of the soul. Vol. IV: The dying god. Vol. V-VI: Adonis, Attis, Osiris. Vol. VII-VIII: Spirits of the corn and of the wild. Vol. IX: The scapegoat. Vol. X-XI: Balder the beautiful. Vol. XII: Bibliography and general index.* London: Macmillan and co. limited, 12v.

Freppel, Charles-Émile 1865. *Clément d'Alexandrie. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1864-1865.* Paris : Retaux-Bray, 418 p.

Freud, Sigmund 1913. *Totem und Tabu : einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig: H. Heller, 149 p.

Freud, Sigmund 1914. *Zur geschichte der psychoanalytischen bewegung.* Wien: Internat. psychoanalytisch. Verlag (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Psychoanalyse 6), 54 p.

Freud, Sigmund 1920. «Zur Vorgeschichte der analytischen Technik.» *Internationale Zeitschrift für Psychoanalysis*, 6: 79-82 (repris dans *Gesammelte Werke : Chronologisch Geordnet* (vol. 12:309-312).

Freud, Sigmund 1922. *Totem und Tabu : einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (Dritte, unveränderte Auflage ed.).* Leipzig / Wien / Zürich: Internnationaler Psychoanalytischer Verlag, iv-216 p.

Freud, Sigmund 1927. *Docteur Sigm. Freud, professeur à la Faculté de médecine de Vienne. Essais de psychanalyse. I. Au-delà du principe du plaisir. II. Psychologie collective et analyse du moi. III. Le Moi et le soi. IV. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. V. Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique. Traduit de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur, par le docteur S. Jankélévitch.* Paris: Payot, 320 p.

Freud, Sigmund 1937. «Analysis Terminable and Interminable.» *International Journal of Psycho-Analysis*, 18: 373-405.

Freud, Sigmund 1967. *Psychopathologie de la vie quotidienne.* Paris : Payot, 304 p.

Freud, Sigmund 1991a. «Die endliche und die unendliche Analyse.» *In*: *Gesammelte Werke : Chronologisch Geordnet* (18 vol.), London: Imago Publishing Co., Ltd., p. Vol. 16 : 59-99.

Freud, Sigmund 1991b. *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique (nouvelle traduction par Cornélius Heim).* Paris: Gallimard, xxii-146 p.

Frobenius, Leo 1921. *Paideuma. Umrisse einer Kultur-und Seelenlehre.* München: Oskar Beck, 125 p.

Frobenius, Leo 1931. *Madsimu Dsangara. Südafrikanische Felsbildchronik. Ergebnisse der 9. deutschen innerafrikanischen Forschungsexpedition beim Forschungsinstitut für Kulturmorphologie.* Berlin / Zürich: Atlantis Verlag, vol. I: Der archäologische Keilstil, 36 p., 76 pl.

Frosh, Stephen 2005. «Jung and the Nazis: Some Implications for Psychoanalysis.» *Psychoanalysis & History* 7: 253-270.

G

Gagnon, Claude 2001. «Comparaison des deux versions latines du Livre des figures hiéroglyphiques attribué à Nicolas Flamel.» *In*: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, & Jean-Louis Vieillard-Baron, *Ésotérisme, Gnoses et Imaginaire Symbolique: Mélanges Offerts À Antoine Faivre*, Leuven: Peeters, p. 61-70.

Gaillard, Christian 1995. « Le regard presbyte de C.G. Jung. » *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 82 : 105-118.

Gaillard, Christian 2002. « De quelques mots décisifs, scénarios et lignes de force dans l' « autobiographie » de C.G. Jung. » T*opique. L'esprit du Temps*, 2(79) : 153-173.

Gaillard, Christian 2003. «On defining words, some scenarios and vectors in the 'autobiography' of C. G. Jung.» *Journal of Analytical Psychology* 48: 571-591.

Gallard, Martine 1995. « Jung et l'Allemagne nazie : les faits, le contexte. » *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 82 : 69-76.
Garlake, Peter S 1994. «Archetype and Attributes: Rock Paintings in Zimbabwe.» *World Archaeology,* 25(3): 346-355.
Garnier, Catherine, Nadine Bednarz, & Irina Ulanovskaya 2004. *Après Vygotski et Piaget : perspectives sociale et constructiviste. Écoles russe et occidentale.* Bruxelles: De Boeck Université, 304 p.
Garth Wilkinson, James John 1857. *Improvisations from the spirit*. London: W. White, VIII-408 p.
Gasman, Daniel 2004. *The scientific origins of National Socialism*. New Brunswick [NJ]: Transaction Publishers, LVI-208 p.
Gebhardt, Richard 1997. *Jung und der deutsche Faschismus*. München: GRIN Verlag Gmb, 34 p.
Gebhart-Sayer 1987. *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo.* Hohenschaftlarn: Klaus Renner Verlag,
Gemelli-Careri, Giovanni Francesco 1708. *Giro del mondo* (6 vol.). Napoli: Stamperia di Giuseppe Roselli, Presso Francesco Antonio Perazzo, vol. 6, 292 p.
Gemelli-Careri, Giovanni Francesco 1719. V*oyage du tour du monde traduit de l'italien de Gemelli Careri par L.M.N* (6 vol.). Vol. 6 : De la Nouvelle Espagne . Paris: Étienne Ganeau, vol. 6, [8]-512 p., 18 pl.
Genly, Monique 2008. *Archétypes jungiens et écritures déconcertantes.* Paris: L'Harmattan, 128 p.
Georgoudi, Stella 1994. « À la recherche des origines. » *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9-10: 285-292.
Gervasius, Julius 1760. *R. Abrahami Eleazaris Uraltes Chymisches Werk : Welches ehedessen von dem Autore Theils in Lateinischer und Arabischer, theils auch in Chaldäischer und Syrischer Sprache geschrieben, Nachmals von einem Anonymo in unsere deutsche Muttersprache übersetzet, Nun aber nebst zugehörigen Kupfern, Figuren, Gefäßen, Oefen, einer kurzen Vorrede, nöthigen Registern, wie auch beygefügtem Schlüssel derer in selbigem vorkommenden fremden Wörter, ingleichen einigen philosophischen Regeln von dem Steine der Weisen zu Nutz und Gebrauch aller Liebhaber der edlen Hermetischen Philosophie, in II. Theilen zum öffentlichen Druck befördert worden.* Leipzig: Lankisch, [26]-122-[14] p., 7 pl.
Gesenius, Wilhelm 1847. *Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures.* London: S. Bagster & sons, XIX-919 p.
Gess, Heinz 1996. «C.G. Jung und die faschistische „Weltanschauung". Rassenpsychologie und Antisemitismus.» Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft : http://www.kritiknetz.de/index.php/faschismus2/249-cgjungunddiefaschistischeweltanschauung.
Gimbutas, Marija 1974. *The gods and goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC myths, legends and cult images.* Berkeley: University of California Press, 303 p.
Gimbutas, Marija 1981. «Vulvas, Breasts and Buttocks of The Goddess Crea-

tress: Commentary on the Origin of Art.» *In*: Georgio Buccellati & Charles Speroni, T*he Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin D. Murphy,* Berkeley: University of California Press / Institute of Archeology, p. 6-42.

Gimbutas, Marija 1982. *The goddesses and gods of Old Europe, 6500-3500 BC: myths and cult images (New and updated ed.).* London: Thames and Hudson, 304 p.

Gimbutas, Marija 1989. T*he language of the goddess: unearthing the hidden symbols of western civilization.* San Francisco: Harper & Row, xxiii-388 p.

Gimbutas, Marija & Miriam Robbins Dexter 1999. *The living goddesses.* Berkeley: University of California Press, xx-286 p.

Gingerich, Willard 1988. «Three Nahuatl Hymns on the Mother Archetype: An Intrerpretative Commentary.» *Mexican Studies / Estudios Mexicanos,* 4(2): 191-244.

Gliga, Teodora & Gergely Csibra 2007. «Seeing the face through the eyes: a developmental perspective on face expertise.» *Progress in Brain Research*, 164: 323-339.

Godwin, Joscelyn 2010. *Atlantis and the Cycle of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations.* Rochester [VT]: Inner Traditions / Bear Company, 448 p.

Goggin, James E. & Eileen Brockman Goggin 2001. *Death of a «Jewish Science.» Psychoanalysis in the Third Reich.* West Lafayette [Indiana]: Purdue University Press, xvii-242 p.

Goldenberg, Naomi R 1976. «A Feminist Critique of Jung.» *Signs*, 2(2): 443-449.

Goldenberg, Naomi R 1979. *Changing of the gods: feminism and the end of traditional religions.* Boston: Beacon Press, viii-152 p.

Goldenberg, Naomi R 2004. «Witches and Words.» *Feminist Theology*, 12(2): 203-211.

Gonzenbach, Laura 1870. *Sicilianische Märchen aus dem Volksmund gesammelt von Laura Gonzenbach. Mit Anmerkungen Reinhold Kohler's und einer Einleitung herausgegeben von Otto Hartwig.* Leipzig: Wilhelm Engelmann, 2 vol.

Goodrick-Clarke, Nicholas 1998. *Hitler's priestess: Savitri Devi, the Hindu-Aryan myth, and neo-Nazism.* New York: New York University Press, vii-269 p.

Goodrick-Clarke, Nicholas 2002. *Black sun: Aryan cults, Esoteric Nazism, and the politics of identity.* New York: New York University Press, v-371 p.

Goodrick-Clarke, Nicholas 2008. *The western esoteric traditions: a historical introduction.* Oxford ; New York: Oxford University Press, viii-286 p.

Goodwyn, Erik 2010. Approaching archetypes: reconsidering innateness. *Journal of Analytical Psychology* 55: 502-521.

Gordon, Sarah Ann 1984. *Hitler, Germans, and the "Jewish question*". Prince-

ton [N.J.]: Princeton University Press, xiv-412 p.

Göring, Matthias Heinrich & Carl Gustav Jung 1934. «Geheimrat Sommer zum 70.» *Zentralblatt für Psychotherapie,* 7: 313-314.

Grandjean, V. & M. Rassoulzadegan 2009. «Epigénétique du spermatozoïde: un rôle inattendu de l'ARN.» *Gynécologie Obstétrique et Fertilité*, 37(6): 558-561.

Gras, Vernon W. 1981. «Myth and the Reconciliation of Opposites: Jung and Lévi-Strauss.» *Journal of the History of Ideas* 42(3): 471-488.

Gray, Richard M. 1996. *Archetypal Explorations: An Integrative Approach to Human Behavior.* London: Routledge, 320 p.

Gregor, Anthony James 2009. *Phoenix. Fascism in our time. With an Introduction by Alessandro Campi*. New Brunswick: Transaction Publishers, 228 p.

Griffin, Wendy 2000. *Daughters of the goddess: studies of healing, identity, and empowerment.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 236 p.

Groenen, Marc 1994. *Pour une histoire de la Préhistoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 603 p.

Grossman, Stanley 1979. «C.G. Gustav Jung and National Socialism.» *Journal of European Studies*, 9 (36): 231-259.

Gryaznov, Mikhail Petrovitch 1976. «Horses for the hereafter.» *The Unesco Courrier*, 29(12): 38-41.

Guggenbühl-Craig, Adolf 1991a. «Jung and Anti-Semitism.» *In*: Mary Ann Mattoon, *Personal and Archetypal Dynamics in the Analytical Relationship. Proceedings of the Eleventh International Congress for Analytical Psychology, August 28-September 2, 1989*, Einsiedeln: Daimon, p. 493-497.

Guggenbühl-Craig, Adolf 1991b. «Reflections on Jung and Collective Anti-Semitism.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 141-146.

H

Haggard, Henry Rider 1885. *King Solomon's Mines*. London: Cassell & Co., 320 p.

Haggard, Henry Rider 1886. *She, a history of adventure*. London: Hodder & Stoughton, 255 p.

Haggard, Henry Rider 1887. S*he: A History of Adventure.* London: Longmans, Green & Co., 317 p.

Haggard, Henry Rider 1920. *Elle. Traduit de l'anglais par Jacques Hillemarcher.* Paris: G. Crès, 494 p.

Haggard, Henry Rider 1926. T*he Days of my Life: An Autobiography*. Ed. by C.J. Longman. London: Longmans, Green and Co. Ltd., 2 vol.

Haggard, Lilias Margistson Rider 1951. T*he Cloak that I left. A biography of Henry Rider Haggard.* London: Hodder & Stoughton, 287 p.

Hall, Richard Nicklin 1911. *Rhodesia Museum, Bulawayo: what visitors can see to which is added the Bushman Paintings at Maatesjemshlope and Hillside, near Bullawayo*. Bulawayo: Philpott & Collins, 61 p.

Hall, Richard Nicklin 1912. «Bushman Paintings in the Ma-Dobo Range («Matopos»), Southern Rhodesia.» *The Geographical Journal*, 38(6): 592-596.

Hamuel, Zadith ben 1605. *Philosophiae chymicae IV vetustissima scripta : Tabula chymica / Senior Zadith filius Hamuelis. Expositio tabulae chymicae innominati philosophi. Liber de compositione / Hermetis Trismegisti. Consilium coniugii, seu de massa solis & lunae libri tres anonymi veteris philosophi.* Francofurti: Joannes Saur, 321 p

Hanfling, Oswald 1998. «The reality of dreams.» *Philosophical investigations,* 21(4): 338-344.

Harding, Dennis William 2007. *The Archaeology of Celtic Art*. London / New York: Routledge, xv-301 p.

Harding, M. Esther 1990. *Women's mysteries, ancient and modern. Foreword by C.G. Jung*. Boston / Sheftesbury: Shambala, 342 p.

Harms, Ernest 1977. «Carl Gustav Jung, défenseur de Freud et des Juifs. Un chapitre de l'histoire psychiatrique européenne sous le joug nazi.» *Cahiers de Psychologie Jungienne*, 12: 8-33.

Harms, Ernest 1946. «Carl Gustav Jung: Defender of Freud and the Jews: A Chapter of European Psychiatric History under the Nazi Yoke.» *Psychiatric Quarterly* 20: 199-230.

Harrington, Anne 1996. *Reenchanted science: holism in German culture from Wilhelm II to Hitler.* Princeton [N.J.]: Princeton University Press, xxiv-309 p.

Harris, Roy & Talbot J. Taylor 1997. *The Western tradition from Socrates to Saussure. Vol. 1. Landmarks in linguistic thought.* London / New York: Routledge (Routledge history of linguistic thought series), xxi-234 p.

Harrison, Jane Ellen 1921. *Epilegomena to the study of Greek religion*. Cambridge [Eng.]: The University press, 40 p.

Hauer, Jakob Wilhelm 1922. *Werden und Wesen der Anthroposophie : eine Wertung und eine Kritik : vier Vorträge*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 159 p.

Hauer, Jakob Wilhelm 1923. D*ie Religionen: 1. Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit.* Berlin: Kohlhammer, xii-556 p.

Hauer, Jakob Wilhelm 1934. *Deutsche Gottschau: Grundzüge eines deutschen Glaubens.* Stuttgart: K. Gutbrod, 2 vol.

Hauer, Jakob Wilhelm 1935. «Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indoarischen Mystik.» *Eranos Jahrbuch*, 2: 35-96.

Hauer, Jakob Wilhelm, Carl Gustav Jung, & Toni Wolff 1933. B*ericht über das Seminar von Prof. Dr. J.W. Hauer, 3.-8. Oktober 1932, im Psychologischen Club Zürich: Thema: Kundalini-Yoga / by Jakob Wilhelm Hauer, Religionswissenschaftler Indologe; Carl Gustav Jung, Psychiater Psy-*

chologe; Toni Wolff, Psychoanalytikerin Deutschland Schweiz; Psychologischer Club (Zürich). Zürich: s.n., 159 p.

Havelock Ellis, Henry 1919. *The philosophy of conflict: and other essays in war-time.* Boston / New York: Houghton Mifflin Company, 299 p.

Hay, Agnes Blanche Marie 1923. *The evil vineyard*. London / New York: G.P. Putnam's Sons, 216 p.

Heiler, Friedrich 1920. *Das Gebet : eine religionsgeschichtliche und religions-psychologische Untersuchung*. München: Ernst Reinhardt, XIX-558 p.

Heine, Heinrich 1834. « De l'Allemagne depuis Luther. Troisième partie. » *Revue des Deux Mondes*, 4: 629-678.

Helvenston, Patricia A & Paul G Bahn 2005. *Waking the trance fixed*. Louisville [KY]: Wasteland Press, 126 p.

Henry, J P 1977. «Comment on 'The cerebral hemispheres in analytical psychology' by Rossi, E.» *Journal of Analytical Psychology*, 22(2): 52-58.

Henry, Teuira 1993. *Mythes tahitiens. Textes choisis et préfacés par Alain Babadzan.* Paris: Gallimard,

Henshilwood, Christopher, Francesco D'Errico *et al.* 2001. «An early bone tool industry from the Middle Stone Age at Blombos Cave, South Africa: implications for the origins of modern human behaviour, symbolism and language.» *Journal of Human Evolution*, 41(6): 631-678.

Herbermann, Charles G., Edward A. Pace, *et al.* 1913. *The Catholic Encyclopdia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*. New York: The Encyclopedia Press, 15 vol.

Herrliberger, David 1748. *Heilige Ceremonien, Oder Religions-Uebungen der Abgöttischen Völker der Welt. In schönen Kupfertafeln, Nach des berühmten (Bernard) Picards Erfindung, vorgestellt durch David Herrliberger: Und mit einer zuverlässigen historischen Beschreibung erläutert. In VIII Ausgaben abgetheilt: Welche alle Heidnische Völker, nach ihren Arten der Abgötterey, begreiffen. (III. Hauptteil). - Beigebunden: Heilige Ceremonien, Gottesdienstliche Kirchen-Uebungen und Gewohnheiten der heutigen Reformirten Kirchen der Stadt und Landschaft Zürich, Durch David Herrliberger in schönen Kupfer-Tafeln vorgestellet und mit einer zuverlässigen Beschreibung begleitet; In drey Abschnitten; Kurze Beschreibung der Gottesdienstlichen Gebräuche, Wie solche in der Reformirten Kirche der Stadt und Landschaft Zürich begangen werden, und durch David Herrliberger in schönen Kupfer-Tafeln vorgestellet sind.* Zürich: Bürcklischer Truckerey, 217 p.

Hersh, Thomas R. 1991. «A psychological approach to rock art: Some general remarks.» *Rock Art Papers, San Diego Museum Papers*, 8(27): 131-140.

Hilprecht, Hermann Vollrat 1904. *The Excavations in Assyria and Babylonia.* Philadelphia: University of Pennsylvania, Department of Archaeology

(The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series D: Researches and treatises, vol. I), xx-577 p.

Hitler, Adolf 1939. *Mein Kampf (Jubiläumsausgabe anlässlich der Vollendung des 50. Lebensjahres des Führers. ed.).* London / New York / Melbourne: Hurst and Blackett Ltd., 525 p.

Hogenson, George B. 2001. «The Baldwin effect: a neglected influence on C.G. Jung's evolutionary thinking.» *Journal of Analytical Psychology,* 46(4): 591-611.

Holovinsky, Ivan Z. 2008. *Psychology in Ukraine: a historical perspective.* Lanham [Md.]: University Press of America, xiii, 83

Homans, Peter 1979. *Jung in context: modernity and the making of a psychology.* Chicago: University of Chicago Press, ix-234 p.

Horapollon 1599. ΩΡΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΝΕΙΑΩΟΥ ἱερογλυφικὰ ἐκλεκτά. *Hori Apollinis Selecta hieroglyphica : imagines vero cum priuilegio*. Romae: Sumtibus Iulij Franceschini, Ex Typographia Aloysij Zannetti, 272 p.

Horálek, Karel 1979. «Brüdermärchen: Das ägyptische B..» *In*: Kurt Ranke, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, p. Bd. 2: 925-940.

Hornung, Erik 1992. *Les dieux de l'Égypte - L'un et le multiple.* Paris: Flammarion, 309 p.

Hubbard, Paul 2007. *A Bibliography of Zimbabwean Archaeology to 2005.* s.l.: Chez l'auteur, 288 p.

Hubert, Henri & Marcel Mauss 1929. *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps.* Paris: Librairie Félix Alcan, Travaux de l'Année sociologique 236 p.

Humbert, Élie G. 1982. «Des organisateurs inconscients. L'idée d'archétype selon C.G. Jung.» *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 32: 13-34.

Humbert, Élie G. 2004. *Jung. Préface de Christian Gaillard.* Paris: Hachette, 268 p.

Humbert, Élie & Geneviève Guy-Gillet 1974. « Inceste et ouroboros. » *Cahiers Jungiens de Psychanalyse* 5: 68-sq.

Hutton, Christopher M. 2005. Race and the Third Reich. Linguistics, Racial Anthropology and Genetics in the Dialectif of Volk. Cambridge: Polity Press, viii-272 p.

Huyge, Dirk 1991. «The « Venus » of Laussel in the Light of Ethnomusicology.» *Archeologie in Vlanderen*, 1: 11-18.

I

Iaccino, James F. 1998. *Jungian Reflections within the Cinema. A Psychological Analysis of Sci-Fi and Fantasy Archetypes*. Westport / London: Praeger, xx-216 p.

Ikram, Salima 2009. «A desert zoo: An exploration of meaning and reality of animals in the rock art of Kharga oasis.» *In: Desert animals in the Eastern Sahara. Colloquium Africanum 4*, Köln: Barth Institut, p. 263-291.

Izod, John 2001. *Myth, mind, and the screen : understanding the heroes of our times.* Cambridge [UK] / New York: Cambridge University Press, XI-237 p.

J

Jacobi, Jolande Székács 1959. Complex/archetype/symbol in the psychology of C. G. Jung. [Princeton, N.J.]: Princeton University Press, vol. Bollingen series, 57, XII-230 p.

Jacobsohn, Helmuth 1939. *Die Dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*. Glückstadt / Hamburg / New York: J.J. Augustin, Ägyptologische Forschungen herausgegeben von Alexander Scharff, Heft 8, 72 p.

Jacobsohn, Helmuth, Marie-Louise von Franz, & Siegmund Hurwitz 1952. *Zeitlose Dokumente der Seele.* Zürich: Rascher Verlag, Studien aus dem C.G. Jung Institut, VIII 212 p.

Jaffé, Aniela 1989. *From the life and work of C. G. Jung. Jung's Last Years. Parapsychology. Creative Phases. Alchemy. C.G. Jung and National Socialism. Epilogue by Sir Laurens van der Post.* Zürich: Daimon, X-188 p.

James, Edwin Oliver 1959. *The cult of the mother goddess; an archaeological and documentary study.* New York: Barnes & Noble, 300 p.

James, Marie-France 2008. *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX[e] et XX[e] siècles: explorations bio-bibliographiques.* Paris: Fernand Lanore, 2 vol.

Jasionowicz, Stanislaw 2005. «Archétype.» *In*: Danièle Chauvin, André Siganos, & Philippe Walter, *Questions de mythocritique. Dictionnaire,* Paris: Imago, p. 26-40.

Jensen, Adolf E. 1942. «Spiel und Ergriffenheit.» *Paideuma*, 2: 124-139.

Johnson, Mark H., S. Dziurawiec *et al.* 1991. «Newborn's preferential tracking of face-like stimuli and its subsequent decline.» *Cognition*, 40(1-2): 1-19.

Johnson, N.B. 1991. «Primordial Image and the Archetypal Design of Art.» *Journal of Analytical Psychology*, 36: 371-392.

Johnson, Samuel 1752. *Elementa philosophica; containing chiefly, Noetica, or things relating to the mind or understanding: and Ethica, or things relating to the moral behaviour.* Philadelphia: B. Franklin & D. Hall, XXIV-103 p.

Jones, Ernest 1961. *The life and work of Sigmund Freud.* New York: Basic Books, 541 p.

Jones, Lindsay 2005. *Encyclopedia of Religion. Cabasilas Nicolas - Cyrus II (14 vol.).* Farmington Hills [MI]: Thompson / Gale, vol. 3, X-776 p. (1343-2119)

Jones, Raya A 2000. «On the empirical proof of archetypes: commentary on Maloney.» *Journal of Analytical Psychology,* 45: 599-605.

Jones, Raya A 2001. «The Relevance of C.G. Jung.» *Theory and Psychology,* 11(4): 569-577.

Jones, Raya A 2003. «Mixed Metaphors and Narrative Shifts.» *Theory and Psychology*, 13(5): 651-672.

Jones, Raya A 2007. «A Discovery of Meaning: The Case of C.G. Jung's House Dream.» *Culture and Psychology*, 13(2): 203-230.

Jung, Carl Gustav (n.d.). *Protocols* [texte original inédit ayant servi à Aniela Jaffé pour rédiger les Mémoires de Jung]. Washington: Library of Congress, Manuscript division, «The Papers of C.G. Jung» container (cité par Burleson 2008).

Jung, Carl Gustav 1902. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie*. Leipzig: Druck und Verlag von Oswald Mutze, 121 p.

Jung, Carl Gustav 1905. «Ober das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationexperimente.» *Diagnostiche Assoziationsstudien, 1: Traduction en anglais dans Collected Works of C.G. Jung, vol. 2*. (pp. 221-271). Princeton: Princeton University Press (904 p.).

Jung, Carl Gustav 1906. «Die psychologische Diagnose des Tatbestandes.» *Die psychologische Diagnose des Tatbestandes, : Traduction en anglais dans Collected Works of C.G. Jung, vol. 2*. (pp. 318-352). Princeton: Princeton University Press (904 p.).

Jung, Carl Gustav 1907. *Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch.* Halle: Verlagsbuchhandlung Carl Marhold, IV-179 p.

Jung, Carl Gustav 1909. *The Psychology of Dementia Praecox. Authorized translation with an introduction by Frederick Peterson and A.A. Brill.* New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, XX-153 p.

Jung, Carl Gustav 1910a. «Annual Report (1910) by the President of the International Psychoanalytic Association.» *Korrespondenzblatt der internationalen psychoanalytischen Vereinigung*, 3(3): 233-234 (Traduit en anglais dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 18, pp.423-425).

Jung, Carl Gustav 1910b. « Referate über psychologische Arbeiten schweizerischen Autoren (bis Ende 1909).» *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, herausgegeben von psychopathologische Forschungen, herausgegeben von redigiert von Dr. C.G. Jung,* 2(1): 356-388.

Jung, Carl Gustav 1911. *Wandlungen und Symbole der Libido : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Erster Teil*. Leipzig: F. Deuticke, Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, herausgegeben von Prof. Dr. E. Bleuler und Prof. Dr. S. Freud, redigiert von Dr. C.G. Jung vol. 4, 120-227

Jung, Carl Gustav 1912. «Wandlungen und Symbole der Libido : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens.» *Jahrbuch für psychoanalytische und psycho-pathologische Forschungen* 4(1): 163-464.

Jung, Carl Gustav 1916a. «La structure de l'inconscient.» *Archives de Psychologie*, 16: 152-179.

Jung, Carl Gustav 1916b. *Psychology of the Unconscious. A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido. A Contribution to the History of the Evolution of Thought. Authorized Translation, with Introduction, by Beatrice M. Hinkle*. New York: Moffat, Yard and Company, XLVI-566 p.

Jung, Carl Gustav 1918. «Über das Unbewusste.» *Schweizerland: Monatsche, Für Schweizer Art und Arbeit,* 4(9): [reproduit dans *Gesammte Werke,* vol. 10, Olten, Walter, 1974: 464-472, 1154-1158; et Traduit en anglais dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10. (pp. 3-28). Princeton: Princeton University Press (904 p.)].

Jung, Carl Gustav 1920. *Collected papers on analytical psychology*. London: Baillière, Tindall and Cox, XVIII-492 p.

Jung, Carl Gustav 1923. *Psychological Types or The Psychology of Individuation (translated by H. Goodwyn Baynes).* New York: Pantheon Books (réédité en 1924, 1926, 1932, 1938, 1943, 1946, 1949, 1953…), 654 p.

Jung, Carl Gustav 1925. *Wandlungen und Symbole der Libido : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens.* Leipzig: F. Deuticke, 428 p.

Jung, Carl Gustav 1928a. *Contributions to Analytical Psychology. Translated by H. G. and Cary F. Baynes.* London: Kegan Paul & Co., XI-410 p.

Jung, Carl Gustav 1928b. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten.* Darmstadt: Otto Reichtl, 207 p.

Jung, Carl Gustav 1929a. «Die Bedeutung von Konstitution und Verbund für die Psychologie.» *Die medizinesche Welt*, 1: Traduction anglaise par R.F.C. Hull : «The Significance of Constitution and Heredity in Psychology» dans: *The Structure and Dynamics of the Psychè*, London, Routledge, p. 107-113.

Jung, Carl Gustav 1929b. «Die Bedeutung von Konstitution und Verbung für die Psychologie.» *Die medizinische Welt, I: Traduit en anglais dans Collected Works of C.G. Jung, vol. 8.* (pp. 107-234). Princeton: Princeton University Press (589 p.).

Jung, Carl Gustav 1930. «Your Negroid and Indian Behavior.» *Forum*, 83(4): 193-199.

Jung, Carl Gustav 1931a. «Der archaische Mensch.» *In: Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich: Rascher* (Trad. anglaise: «Archaic Man», dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10, Princeton: Princeton University Press, p. 50-73), p.

Jung, Carl Gustav 1931b. «Die Entschleierung der Seele.» *Europäische Revue*, 7(7): 504-522.

Jung, Carl Gustav 1931c. «Die Struktur der Seele.» *In: Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich: Rascher (Trad. anglaise par R.F.C. Hull: «The Structure of the Psychè», dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 8, Princeton: Princeton University Press), p. 139-158.

Jung, Carl Gustav 1931d. «Seele und Erde.» *In: Seelenprobleme der Gegenwart,* Zürich: Rascher (Trad. anglaise: «Mind and Earth», dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10, Princeton: Princeton University Press, p. 29-49), p.

Jung, Carl Gustav 1932. «The Hypothesis of the Collective Unconscious.» *Vierteljahrschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich,* 77(2): 4-5 (Traduction en anglais dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 18. (pp. 515-516). Princeton: Princeton University Press (904 p.).

Jung, Carl Gustav 1933a. «Editorial.» *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, 6(3): 139-140.

Jung, Carl Gustav 1933b. *Modern Man in Search of a Soul. Translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes*. London: Kegan Paul & Co., ix-282

Jung, Carl Gustav 1933c. «Ueber Psychologie.» *Neue Schweizer Rundschau,* n.s., 1-2: 21-28, 98-196.

Jung, Carl Gustav 1934a. «Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.» *In: Carl Gustav Jung, Wirklichkeit der Seele : Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie / C.G. Jung ; mit Beitr. von Hugo Rosenthal, Emma Jung, W. M. Kranefeldt,* Zürich / Leipzig: Rascher, p. 32-67.

Jung, Carl Gustav 1934b. «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten.» *Eranos Jahrbuch*, 2: 179-229.

Jung, Carl Gustav 1934c. «Zur Gegenwärtigen Lage der Psychotherapie.» *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, 7: 1-16.

Jung, Carl Gustav 1935. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (Zweite Auflage)*. Zürich: Rascher Verlag, 207 p.

Jung, Carl Gustav 1936. «The Concept of the Collective Unconscious.» *Journal of St. Bartholomew's Hospital (London*), 44: 46-49, 64-66. Republié dans *The archetypes and the collective unconscious*. (Vol. Bollingen series, 20.). [Princeton, N.J.]: Princeton University Press, p. 3-41.

Jung, Carl Gustav 1936c. «Über den Archetypus mit besonderer Berucksichtigung des Animabegriffes.» *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, 9(5): 259-275.

Jung, Carl Gustav 1936d. «Wotan.» *Neue Schweizer Rundschau*, n.s. 3: 657-669.

Jung, Carl Gustav 1937. «Wotan.» *The Saturday Review of Literature,* 16: 3-4.

Jung, Carl Gustav 1938a. «Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus.» *Eranos Jahrbuch,* 6: 405-409.

Jung, Carl Gustav 1938b. *Wandlungen und Symbole der Libido : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Leipzig: F. Deuticke, 428 p.

Jung, Carl Gustav 1939. «Sigmund Freud: Ein Nachruf.» *Sonntagsblatt der Basler Nachrichten,* 33: 40.

Jung, Carl Gustav 1940. «Zur Psychologie des Kind-Archetypus.» *In*: Carl Gustav Jung & Károly Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung,* Leipzig: Pantheon Akademischer Verlagsanstalt, p. 83-124.

Jung, Carl Gustav 1944. *L'Homme à la découverte de son âme: structure et fonctionnement de l'insconscient. Préface et traduction de R. Cahen-Salabelle.* Genève / Annemasse: Ed. du Mont-Blanc, Action et pensée 10 xxxvii-403 p.

Jung, Carl Gustav 1945. «Nach der Katastrophe.» *Neue Schweizer Rundschau,* n.s. 13: 67-88.

Jung, Carl Gustav 1945b. «Die Psychotherapie in der Gegenwart.» *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen* 4: 1-18 [repris dans le vol. 16 des Collected Works]

Jung, Carl Gustav 1946a. *Die Psychologie der Übertragung : erläutert Anhand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen.* Zürich: Rascher, xii-283 p.

Jung, Carl Gustav 1946b. «The Fight with the Shadow.» *The Listener*, 36(930): 615-616.

Jung, Carl Gustav 1948. «Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas.» *In: Symbolik des Geistes*, Zürich: Rascher, p. 321-446.

Jung, Carl Gustav 1949. *Psychology of the unconscious; a study of the transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought. Authorized translation, with introduction, by Beatrice Moses Hinckle*. New York: Dodd, Mead and company, lv-566 p.

Jung, Carl Gustav 1950. *Gestaltungen des Unbewussten. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé.* Zürich: Rascher, Psychologische Abhandlungen, Bd. 7 616 p., 76 pl.

Jung, Carl Gustav 1951. «Zum psychologischen Aspekt der Kere-Figur.» *In*: Carl Gustav Jung & Károly Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich: Rhein-Verlag*. Traduit en anglais, par R.F.C. Hull, dans *The Archetypes and the Collective Unconscious*, New York, Bollingen Foundation, 1959, pp. 182-203.

Jung, Carl Gustav 1952. *Symbole der Wandlung : Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie / C. G. Jung. Ausgew. u. zsgest. von Jolande Jacobi (4e ed.).* Zürich: Rascher, xviii-821 p.

Jung, Carl Gustav 1953a. «Foreword.» *In*: John Weir Perry, *The Self in the Psychotic process: its symbolisation in schizophrenia,* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press / Cambridge University Press, p. xxiii-184 p.

Jung, Carl Gustav 1953b. *La guérison psychologique. Préface et adaptation de Roland Cahen.* Genève: Georg, 335 p.

Jung, Carl Gustav 1954a. *The Development of Personality (R.F.C. Hull, Transl.).* London: Routledge and Kegan Paul / Pantheon Books, Bollingen Foundation, Collected Works of C.G. Jung, 17 viii-225 p.

Jung, Carl Gustav 1954b. *The Practice of Psychotherapy. Essays on the psychology of the Transference and other subjects. Translated by R.F.C. Hull.* New-York: Pantheon Books, Bollingen Series XX xi-377 p.

Jung, Carl Gustav 1954c. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychis-*

chen. Zürich: Rascher (Trad. anglaise: «On the Nature of the Psychè», dans *Collected Works of C.G. Jung,* vol. 18, Princeton: Princeton University Press), p. 159-236.

Jung, Carl Gustav 1954d. «Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes.» *In: Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, Zürich: Rascher, p. x-681 p.

Jung, Carl Gustav 1954e. V*on den Wurzeln des Bewusstseins; Studien über den Archetypus.* Zürich: Rascher, x-681 p., 32 pl.

Jung, Carl Gustav 1958a. «Das Gewissen in psychologischer Sicht.» S*tudien aus dem C. G. Jung-Institut*, 7: 185-207 (Traduit en anglais sous le titre «A Psychological View of Conscience», dans *Collected Work of C.G. Jung,* Vol. 10, Princeton University Press, 1970, p. 437-455).

Jung, Carl Gustav 1958b. *Ein moderner Mythus, von Dingen, die am Himmel gesehen werden*. Zürich: Rascher, 122 p. (trad. fr.: *Un mythe moderne, des signes du ciel*, Préface et adaptation du Dr Roland Cahen, avec la collaboration de René et Françoise Baumann, Paris, Gallimard, 308 p.)

Jung, Carl Gustav 1958c. *L'Homme à la découverte de son âme: structure et fonctionnement de l'insconscient. Préf. et adaptation par R. Cahen.* Genève: Annemasse: Ed. du Mont-Blanc, Action et pensée 10, XXXVII-422 p.

Jung, Carl Gustav 1958d. *Psychology and Religion: West and East* (translated by R.F.C. Hull). New York: Pantheon Books, Bollingen Series XX (*The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 11), 699 p.

Jung, Carl Gustav 1959. *Flying saucers; a modern myth of things seen in the skies* (1st American ed.). New York: Harcourt, Brace, 186

Jung, Carl Gustav 1959b. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. Translated by R.F.C. Hull*. New York: Pantheon Books (Bollingen Series XX), XI-344 p.

Jung, Carl Gustav 1961. *Erinnerungen, Träume, Gedanken / Carl Gustav Jung. Aufgez. von Aniela Jaffé.* Zürich: Buchclub Ex Libris, 431 p.

Jung, Carl Gustav 1961b. *Freud and Psychoanalysis. Translated by R.F.C. Hull.* New York: Bollingen Series XX / Pantheon Books (The Collected Works of C.G. Jung, 4), 376 p.

Jung, Carl Gustav 1962. *Symbols of transformation : an analysis of the prelude to a case of schizophrenia*. New York: Harper, vol. [Bollingen series] ; 20, XXIX-557 p.

Jung, Carl Gustav 1966. *The spirit in man, art, and literature*. London: Routledge & K. Paul, VIII-168 p.

Jung, Carl Gustav 1968a. *Analytical Psychology: its theory and practice, The Tavistock Lectures.* Foreword by E.A. Bennet. New York: Pantheon Books, XVI-224 p.

Jung, Carl Gustav 1968b. T*he archetypes and the collective unconscious*. Princeton [N.J.]: Princeton University Press, vol. Bollingen series, 20., XI-461 p.

Jung, Carl Gustav 1968c. *Psychology and alchemy* (2nd ed. completely rev.). Princeton [N.J.]: Princeton University Press, XXXIV-581 p.

Jung, Carl Gustav 1969. *Über Grundlagen der analytischen Psychologie: die Tavistock lectures, 1935 (aus d. Engl. übers. von Hilde Binswanger).* Zürich / Stuttgart: Rascher, 218 p.

Jung, Carl Gustav 1970a. *Civilization in Transition.* Princeton: Princeton University press / Bollingen Series XX, *The Collected Works of C.G. Jung* vol. 10, 632 p.

Jung, Carl Gustav 1970b. *Psychologie et alchimie. Traduit de l'allemand et annoté par Henry Pernet et le docteur Roland Cahen*. Paris: Buchet / Chastel, XVI-704 p.

Jung, Carl Gustav 1970c. «The State of Psychology Today.» *In: Civilization in Transition. The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10, Princeton: Princeton University press / Bollingen Series XX, p. 157-176.

Jung, Carl Gustav 1970d. «Wotan.» *In*: Gerhard Adler & Richard Francis Carrington Hull, *Civilization in Transition. The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10, Princeton: Princeton University press / Bollingen Series XX, p. 179-193.

Jung, Carl Gustav 1972. *Four archetypes; mother, rebirth, spirit, trickster.* London: Routledge and K. Paul, VIII-173 p.

Jung, Carl Gustav 1972b. *Briefe II: 1946-1955. Herausgegeben von Aniela Jaffé in Zusamenarbeit mit Gerhard Adler (Übersetzungen aus dem Englischen und Französichen von Aniela Jaffé).* Olten & Freiburg/Breisgau: Walter Verlag, 559 p

Jung, Carl Gustav 1973. *Letters of Carl Gustav Jung, vol. 1: 1906-1950. Selected and edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé. Translations from the German by R.F.C. Hull, Translations from the French by Jane A. Pratt.* London: Routledge and Kegan Paul, XXV-596 p.

Jung, Carl Gustav 1976a. «The Hypothesis of the Collective Unconscious.» *In: Collected Works of C.G. Jung*, vol. 18, Princeton: Princeton University Press (904 p.), p. 515-516.

Jung, Carl Gustav 1976b. «Symbols and the interpretation of dreams.» *In: Collected Works of C.G. Jung*, vol. 18, Princeton: Princeton University Press (904 p.), p. 196-264.

Jung, Carl Gustav 1976c. «The Tavistock Lectures. On the Theory and Practice of Analytical Psychology. Lecture II.» *In: Collected Works of C.G. Jung,* vol. 18, Princeton: Princeton University Press (904 p.), p. 36-69.

Jung, Carl Gustav 1977. *The symbolic life. Miscellaneous writings*. London: Routledge & Kegan Paul, Bollingen Foundation, C*ollected Works of C.G. Hung*, vol. 18, 932 p.

Jung, Carl Gustav 1981. *The Development of Personality*. Princeton: Princeton University Press, p. 165-186.

Jung, Carl Gustav 1988. *Nietzsche's Zarathustra: notes of the seminar given in 1934-1939.* Princeton [N.J.]: Princeton University Press, Bollingen series 99 XXVII-1578 p.

Jung, Carl Gustav 1989. *Analytical Psychology: Notes on the Seminar Given*

in 1925. Princeton: Princeton University Press, 179 p.

Jung, Carl Gustav 1990. *Two essays on analytical psychology* (2nd ed. rev. and augm.). Princeton [N.J.]: Princeton University Press (Bollingen series 20), xi-349 p.

Jung, Carl Gustav 1991a. *The archetypes and the collective unconscious. Translated by R.F.C. Hull.* London: Routledge (Bollingen series 20), xi-451 p.

Jung, Carl Gustav 1991b. *The Structure and Dynamics of the Psychè*. London: Routledge & Kegan Paul, Bollingen Foundation (*Collected Works* of C.G. Hung, vol. 8), 589 p.

Jung, Carl Gustav 1992. *Correspondance, tome 1 : 1906-1940. Édition établie par Aniela Jaffé, Zürich, en collaboration avec Gerhard Adler,* Londres. Traduit de l'allemand par Josette Rigal et Françoise Périgaut. Paris: Albin-Michel, 394 p.

Jung, Carl Gustav 1995. *Analytische Psychologie: nach Aufzeichnungen des Seminars 1925.* Zürich: Walter-Verlag (Gesammelte Werke. Supplementbd), 226 p.

Jung, Carl Gustav 1996. *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar given in 1932 by C.G. Jung. Ed. by Sonu Shamdasani*. Princeton [N.J.]: Princeton University Press, Bollingen Series 99 xlvi-128 p.

Jung, Carl Gustav 1997. *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934. Edited by Claire Douglas. Volume 1.* Princeton: Princeton University Press. Bollingen series XCIC, 661 p.

Jung, Carl Gustav 1998. *La réalité de l'âme. 1. Structure et dynamique de l'inconscient. Introduction, notices et notes de Michel Cazenave.* Paris: La Pochothèque, 1177 p.

Jung, Carl Gustav 2008a. *Children's Dreams: Notes from the Seminar Given in 1936-1940. Edited by Lorenz Jung and Maria Meyer-Grass. Translated by Ernst Falzeder with the collaboration of Tony Woolfson*. Princeton: Princeton University Press, 520 p.

Jung, Carl Gustav 2008b. *Psychology and the Occult.* London / New York: Routledge, 198 p.

Jung, Carl Gustav 2009. « *Ma vie.* » *Souvenirs, rêves et pensées. Recueillis et publiés par Aniéla Jaffé. Traduit de l'allemand par le Dr. Roland Cahen et Yves Le Lay avec la collaboration de Salomé Burckhardt. Nouvelle édition revue et augmentée d'un index.* Paris : Gallimard, 710 p.

Jung, Carl Gustav 2011. *Le livre rouge. Édition établie, introduite et annotée par Sonu Shamdasani ; préface de Ulrich Hoerni ; traduction de l'allemand par Christine Maillard, Pierre Deshusses, Véronique Liard et al. ; traduction de l'anglais par Béatrice Dunner avec le concours de Juliette Vieljeux et Pierrette Crouzet [publié sous la direction de Bertrand Éveno].* Paris: L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, ix-372 p

Jung, Carl Gustav & Carol Baumann 1949. «On the Attack in the «Saturday Review of Literature»», *Bulletin of the Analatycal Psychology Club of*

New York, December [republié dans *C.J. Jung Speaking. Interviews and Entounters*, ed. by William McGuire & R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University, Bolllingen Series XCVII, p. 192-200].

Jung, Carl Gustav & Aniela Jaffé 1989. *Memories, dreams, reflections* (Rev. ed.). New York: Vintage Books, XIII-430 p.

Jung, Carl Gustav & Franz Riklin 1904. «Experimentelle Untersuchungen über Assoziation Gesunder.» *Diagnostiche Assoziationsstudien*, 1: Traduction en anglais dans *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 2 (pp. 3-196). Princeton: Princeton University Press (904 p.).

Jung, Carl Gustav & Károly Kerényi 1941. *Einführung in das Wesen der Mythologie: Gottkindmythos, Eleusinische Mysterien*. Amsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt, 251 p., 5 pl.

Jung, Carl Gustav, Herbert Read *et al.* 1958. « A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity.» *In: Psychology and Religion: West and East,* New York: Bollingen Series XX / Pantheon Books, p. 107-200.

Jung, Carl Gustav, Marie-Louise Von Franz *et al.* 1964. *Man and his symbols.* London: Aldus Books, 413 p.

Jung, Carl Gustav, Marie-Louise Von Franz *et al.* 1968. *Man and his symbols.* London: Aldus Books, XII-415 p.

Jung, Carl Gustav & Beatrice Moses Hinkle 1949. *Psychology of the unconscious; a study of the transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought. Authorized translation, with introduction, by Beatrice Moses Hinkle*. New York: Dodd, Mead and company, LV-566 p.

Jung, Carl Gustav & Sonu Shamdasani 2009. *The red book = Liber novus*. New York: W.W. Norton & Co., XII-371 p.

K

Kamber, Peter 2000. *Geschichte zweir Leben. Wladimir Rosenbaum und Aline Valangin.* Zürich: Limmat, 280 p.

Kákosy, László 1985. «Uroboros.» *In: Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden: Harrassowitz, vol. 6, p. 886 –893.

Kedrov, B.M. 1967. «On the Question of the Psychology of Scientific Creativity.» *Soviet Psychology*, 5(2): 26-45.

Kerner, Justinus Andreas Christian 1831. *Blätter aus Prevorst : Originalien und Lesefrüchte für Freunde des innern Lebens.* Karlsruhe: G. Braun, 6 vol.

Kiefer, Emma Emily 1947. *Albert Wesselski and Recent Folktales Theories.* Indiana: Indiana University Publications, Folklore Series, 84 p.

Kircher, Athanase 1553. *Œdipi Ægyptiaci. Tomi Secundi, Pars Altera. Complectens Sex posteriores Classes*. Romae: Ex Typographia Vitalis Mascardi, 546 p.

Kirk, Geoffrey S. 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and*

Other Cultures. Cambridge: Cambridge University Press, 299 p.

Kirsch, Thomas 2000. *The Jungians : a comparative and historical perspective.* London / Philadelphia: Routledge, xxv-276 p.

Klipple, May Augusta 1992. *African Folk Tales with Foreign Analogues.* New York: Garland Publishing, vol. Garland Folklore Library, 3, xlii-472 p.

Knapp, Bettina Liebowitz 1986. *Archetype, architecture, and the writer.* Bloomington: Indiana University Press, xvi-208 p.

Knoll, Max 1958. «Anregung geometrischer Figuren und anderer subjektiver Lichtmuster in elektrischen Feldern.» *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, 17: 110-126.

Knox, Jean 1999. «The relevance of attachment theory to a contemporary Jungian view of the internal world: internal working models, implicit memory and internal objects.» *Journal of Analytical Psychology*, 44(4): 511-530.

Knox, Jean 2003. *Archetype, attachment, analysis: Jungian psychology and the emergent mind.* Hove, East Sussex ; New York: Brunner-Routledge, xviii-230 p.

Koberich, Nicolas 2008. *Merlin, l'enchanteur romantique.* Paris: L'Harmattan, 472 p.

Komita, Nobuo 1986. «Notes on Artemis the Mistress of Wild Animals.» *Research Reports of Ikutoku Tech. Univ.*, A-10: 19-29.

Köpping, Klaus-Peter & Adolf Bastian 1983. *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind : the foundations of anthropology in nineteenth century Germany*. St. Lucia ; New York: University of Queensland Press, vol. The University of Queensland Press scholars' library, xviii-272 p.

Krauskopf, Alfred A. 1939. «Tiefenpsychologische Beiträge zur Rassenseelenforschung.» *Rasse*, 5: 362-368.

Kretschmer, Ernst 1929. *Geniale Menschen.* Vol. I. Berlin: J. Springer, vii- 253 p.

Kriel, Abraham Paul 1973. *The legacy of Leo Frobenius: an inaugural lecture given in the University of Fort Hare on the 16th March, 1973*. Fort Hare: Fort Hare University Press, 19 p.

Krohn, Julius Leopold Fredrik 1884. *The Genetic Explanation of the Kalevala.* Helsinki: Weilin & Göös, 2 vol.

Krohn, Julius Leopold Fredrik 1888. *Kalevalan toisinnot : Suomen kansallisepoksen ainekset järjestettyinä sisällyksen ja laulupaikkojen mukaan*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 172 p.

Krohn, Kaarle Leopold 1926. *Die folkloristische Arbeitsmethode begründet von Julius Krohn und weitergefährt von nordischen Forschern. Erläutert von Kaarle Krohn.* Oslo: Aschenhoug & Co. / Instituttet for sammenlignende kulturforskning, 167 p.

Krohn, Kaarle Leopold 1971. *Folklore methodology.* [Austin]: Published for the American Folklore Society by the University of Texas Press, vol. Publications of the American Folklore Society. Bibliographical and special series ; v. 21, xviii-192 p.

Kuehn, Sara 2011. *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art. With a foreword by Robert Hillenbrand.* Leiden: Brill (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, vol. 86), XIII-298 p., 92 pl.

Kühn, Herbert 1922. *Die Malerei der Eiszeit.* München: Delphin-Verlag, 46 p., 12 pl.

Kühn, Herbert 1929. *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas: das Palälithikum.* Berlin: W. de Gruyter, 529 p.

Kühn, Herbert 1935. *Die vorgeschichtliche kunst Deutschlands*. Berlin: Im Propyläen-verlag, 611, p.

Kühn, Herbert 1952. *Die Felsbilder Europas.* Zürich / Wien: Europa Verlag, 332 p.

Kühn, Herbert 1954. *Die Kunst Alteuropas*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 243 p.

Kühn, Herbert 1956a. *Abstrakte Kunst der Vorzeit.* München: Knorr & Hirth, 16 p., 32 pl.

Kühn, Herbert 1956b. *Eiszeitmallerei: 50.000-10.000 v. Chr.* München: R. Piper, 15 p.

L

Laganà, Louis 2009. «Te Re-emergence of the Great Mother Goddess.» *International Journal of Arts and Sciences*, 3(3): 67-76.

Lagrave, Rose Marie 1980. *Le village romanesque*. [Le Paradou]: Actes sud, 234, [4]

Lahely, Magali 2010. *Représenter la femme noire. Étude des processus de représentations à travers l'œuvre de Lorna Simpson.* Paris: École Nationale Supérieure Louis Lumière. Mémoire de fin d'études et de recherche appliquée, 89 p.

Lamarque, Peter 2005. «Palaeolithic Cave Painting: A Test Case for Transcultural Aesthetics.» *In:* Thomas Heyd & John Clegg, *Aesthetics and rock art,* Alderscott / Burlington: Ashgate Publishing, p. 21-439.

Laming-Emperaire, Annette 1959. *Lascaux, paintings and engravings.* Harmondswworth [Middlesex] / Baltimore, [Md]: Penguin Books, 208 p.

Lander, Louise Muriel 2005. *From artifact to icon: an analysis of the Venus figurines in archaeological literature and contemporary culture.* Durham: Durham University, 561 p

Lane, David 1999. *Deceived, Damned & Defiant. The Revolutionary Writings of David Lane. Introduction by Colin Jordan, Forward by Ron McVan.* St. Maries [Idaho]: Fourteen Word Press, 425 p.

Lang, Bernhard 2002. *The Hebrew God : portrait of an ancient deity.* New Haven: Yale University Press, x-246 p.

Lang, Bernhard 2008. *Hebrew life and literature : selected essays of Bernhard Lang.* Farnham, England ; Burlington VT: Ashgate (Society for Old Testament Study monographs) XIV-278 p.

Laqueur, Walter & Judith Tydor Baumel 2001. *The Holocaust Encyclopedia*.

New Haven / London: Yale University Press, xxxix-765 p.
Larbaud, Valery 1920. « À propos de She et de L'Atlantide. » *Nouvelle Revue française*, 14(80) : 751.
Laurent, Donatien 1995. « La Troménie de Locronan. Rite, espace et temps sacré. » *In* : Jean-Yves Nicot, *Saint Ronan et la Troménie. Actes du colloque international, 28-30 avril 1989,* Locronan : CRBC / Abardaeziou Lokorn, p. 11-57.
Le Bihan, Yann 2006. « L'ambivalence du regard colonial porté sur les femmes d'Afrique noire. » *Cahiers d'études africaines*, 3(183): 513-537.
Le Bihan, Yann 2007. *Construction sociale et stigmatisation de la « femme noire »: imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale.* Paris : L'Harmattan, 276 p.
Lee, Jae-Cheon 2008. «Jung and The Secret of the Golden Flower.» *Theological Forum*, 52: 125-161
Leeming, David Adams, Kathryn Wood Madden, & Stanton Marlan 2009. *Encyclopedia of psychology and religion*. New York: Springer, xxv-997 p.
Leeuw, Gerardus van der 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, xii-669 p.
Lehman, Friedrich Rudolf 1915. *Mana : eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage.* Leipzig: U. Diss.
Lehman, Friedrich Rudolf 1922. M*ana : Der Begriff des „außerordentlich wirkungsvollen" bei Südseevölkern*. Leipzig: Spamer, 141 p
Lemaître, Jules 1912. *Chateaubriand*. Paris: Calman-Lévy, 346 p.
Le Quellec, Jean-Loïc 2001. *Par vents et par mots. Légendes, contes, marine, histoire, mythes, littérature, proverbes, étymologie… autour des vents du monde.* Beauvoir-sur-Mer: L'Étrave, 350 p.
Le Quellec, Jean-Loïc 2010. «La Dame Blanche et l'Atlantide.» *La Recherche*, (439): 64-67.
Le Quellec, Jean-Loïc & Bernard Sergent (n.d.).. *Dictionnaire critique de mythologie*. à paraître.
Leroi-Gourhan, André 1958. « Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique » *Bulletin de la Société préhistorique française,* 55(7 : 384-398.
Leroi-Gourhan, André 1967. *Treasures of prehistoric art.* New York: H. N. Abrams, 543 p.
Leroi-Gourhan, André, Brigitte Delluc, & Gilles Delluc 1995. *Préhistoire de l'art occidental.* Paris: Citadelles et Mazenod, 624 p.
Leroy, Maurice 1961. « Compte rendu de : Dumézil (Georges), *L'idéologie tripartie des Indo-Européens.* Bruxelles, Latomus, 1958, 122 p. » *Revue belge de philologie et d'histoire,* 39(2) : 467-468.
Leterrier-Bourrec, Monique 1995. « Introduction et bibliographie générale. » *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 82 : 53-68.
Lewin, Nicholas Adam 2009. J*ung on war, politics, and Nazi Germany: explo-*

ring the theory of archetypes and the collective unconscious. London: Karnac Books, 412 p.

Lévi-Strauss, Claude 1952. *Race et histoire.* Paris : Unesco, 50 p.

Lévi-Strauss, Claude 1962. *La pensée sauvage.* Paris : Plon, 393 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1890. *L'Allemagne depuis Leibniz : essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne 1700-1848*. Paris: Hachette et cie, IV-490 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris: Librairie Felix Alcan, 1928., 461 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1923. « La mentalité primitive. Discussion : lord Ashbourne, G. Belot, P. Fauconnet, E. Gilson, R. Lenoir, M. Mauss, D. Parodi, L. Weber. » *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 23(2 : 632-662.

Lévy-Bruhl, Lucien 1929. « L'âme primitive. Discussion : R. P. Aupiais, F. Boas, L. Brunschvicg, R. Lenoir, X. Léon, M. Mauss, P. Rivet. Appendice: Lettres de M. Blondel, E. Meyerson. » *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 29(3) : 632-662.

Lévy-Bruhl, Lucien 1935. *La Mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris: Félix Alcan, Travaux de l'Année sociologique, pub. sous la direction de Marcel Mauss, XIVII-335 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*. Paris : Librairie Félix Alcan, 314 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1949. L*es carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Préface de Maurice Leenhardt*. Paris : Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine XXI-257 p.

Lévy-Bruhl, Lucien 1952. «A Letter to E.E. Evans-Pritchard.» *The British Journal of Sociology*, 3(2): 117-123.

León-Portilla, Miguel 2006. *La filosofía náhuatl, estudia en sus fuentes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 461 p.

Le Quellec, Jean-Loïc 2009. *Des Martiens au Sahara. Chroniques d'archéologie romantique.* Arles : Actes Sud, 318 p.

Lindenfeld, David 2009. «Jungian archetypes and the discourse of history.» *Rethinking History* 13(2): 217-234.

Livingstone, Glenys 2005. *PaGaian Cosmology: re-inventing Earth-based Goddess Religion*. Lincoln [NE]: iUniverse, 364 p.

Locke, John 1774. *Essai philosophique concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons, par M. Locke. Traduit de l'Anglois par M. Coste.* Tome troisième. Amsterdam : Aux dépens de la Compagnie, 378 p.

Locke, John 1823. *The works of John Locke. A New Edition, corrected. In ten volumes. Vol. II. Essay concerning human understanding* (12th ed.). London: Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson,

J. Evans and Co., xvi-397 p.
Lockot, Regine 1985. *Erinnern und Durcharbeiten – Zur Geschichte der Psychoanalyse und Psychotherapie im Nationalsozialismus*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch, 386 p.
Loewi, Otto 1953. *From the Workshop of Discoveries.* Lawrence [Kansas]: University of Kansas Press,
Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, & Paul G Bahn 2006. *Chamanismes et arts préhistoriques : Vision critique.* Pari : Errance, vol. Collection des hespérides, 335 p.
Lorenz, Konrad 1950. «Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft.» *Studium generale*, 3: 455-499
Lorenz, Konrad 1970. *Essais sur le comportement animal et humain. Les leçons de l'évolution de la thoérie du comportement. Traduit de l'allemand par C. et P. Fredet*. Paris : Le Seuil, 483 p.
Lovelock, James 1987. *Gaia: a new look at life on earth*. Oxford [Oxfordshire] ; New York: Oxford University Press, xiii-157 p.
Lowie, Robert Harry 1920. *Primitive society*. New York: Boni and Liveright, viii-463 p.
Lowry, Aislinn E 2010. *Sexual Healing: Gender and Sexuality in the Healing Cult of Asklepios.* Illinois Wesleyan University, Greek and Roman Studies: Honors Projects 4 (http://digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/4), 50 p.
Lubbock, John 1870. *The origin of civilisation and the primitive condition of man. Mental and social condition of savages*. London: Longmans, Green and Co., xvi-380 p.,
Luquet, George-Henri 1931. « La magie dans l'art paléolithique. » *Joural de psychologie normale et pathologique,* 28 : 390-427.

M

Mabberley, D.J., C.E. Jarvis, & B.E. Juniper 2001. «The name of the apple.» *Telopea*, 9(2): 421-430.
Macarius, Ioannes 1657. *Abraxas, seu Apistopistus : quae est antiquaria de gemmis basilidianis disquistio. Accedit Abraxas Proteus, seu multiformis gemmae basilidianae portentosa varietas*. Antwerpiae: ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, [12]-143-[12], 22 pl.
Macrobe 1875. *Macrobe, Varron, Pomponius Méla (œuvres complètes), avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard.* Paris: Firmin-Didot Frères,
Mahdihassan 1966. «Alchemy and its Chinese origin as revealed by its etymology, doctrines and symbols.» *Iqbal*, 7(3): 22-58.
Mahdihassan 1969. «A Positive Conception of the Divinity emanating from a study of Alchemy.» *Iqbal*, 10(1): 72-125.
Maidenbaum, Aryeh 1991a. «Lingering Shadows.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-*

semitism, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 87-95.

Maidenbaum, Aryeh 1991b. «The Shadows Still Linger.» In: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 193-217.

Maillard, Christine 2002. «Le "livre de Madame Jaffé" Ma vie de C.G. Jung : remémoration, légitimation, monumentalisation.» *Cahiers jungiens de psychanalyse* 2(104): 79-97.

Maillard, Christine & Carl Gustav Jung 1993. *Les Sept sermons aux morts de Carl Gustav Jung*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 288 p.

Maloney, Alan 2003. «Archetype theory, evolutionary psychology and the Baldwin effect. A commentary on Hogenson's paper (October 2001, JAP, 46, 4).» *Journal of Analytical Psychology,* 48(1): 101-107.

Mann, Thomas 1985. *Journal. 1918-1921, 1933-1939. Texte établi par Peter de Mendelssohn. Version française présentée et annotée par Christoph Schwerin, traduite de l'allemand par Robert Simon*. Paris: Gallimard (nrf), xvi-655 p.

Mansfield, Victor N. 1981. «Mandalas and Mesoamerican Pecked Circles.» *Current Anthropology,* 22(3): 269-284.

Marshack, Alexander 1972. *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: McGraw-Hill, 413 p.

Martin-Vallas, François 2013. «Quelques remarques à propos de la théorie des archétypes et de son épistémologie.» *L'Esprit du temps – Revue de Psychologie Analytique* 1(1): 99-134.

Martini-Valat, Colette 1998. *Être, histoire et sacré dans « Une enquête au pays » de Driss Chraïbi et « La Prière de l'absent » de Tahar Ben Jelloun.* Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 424 p.

Matos Moctezuma, Eduardo 1992. *La piedra del sol: calendario azteca.* México: Fondo de Cultura Económica, 67 p.

Mattoon, Mary Ann 1989. *Personal and Archetypal Dynamics in the Analytical Relationship. Proceedings of the Eleventh International Congress for Analytical Psychology, August 28-September 2, 1989*. Einsiedeln: Daimon, 529 p.

Mauss, Marcel 1939. «Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939).» *Annales de l'Université de Paris,* 14: 408-411.

Mayer, Jean-François 1993. *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne : L'Âge d'Homme, 427 p.

Mcbrearty, Sally & Alison S. Brooks 2000. «The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior.» *Journal of human evolution*, 39(5): 453-563.

McCully, Robert S. 1971. *Rorschach theory and symbolism: a Jungian approach to clinical material.* Baltimore: Williams & Wilkins, xxi-271 p.

McCully, Robert S. 1972. «A Psychologist look at Prehistoric Art.» *Art International,* 16(9).

McCully, Robert S. 1976. «Archetypal psychology as a key for understanding prehistoric art forms.» *History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychohistory*, 3(4): 523-542.

McCully, Robert S. 1987. *Jung and Rorschach: a study in the archetype of perception.* Dallas [Tex]: Spring Publications, xviii-281 p.

McCutcheon, Russell Tracey 1993. « The Myth of the Apolitical Scholar; The Life and Works of Mircea Eliade. » *Queen's Quarterly* 100: 642-663.

McDowell, Maxson 2001. «Principle of organization: A dynamic-systems view of the archetype-as-such.» *Journal of Analytical Psychology,* 46(4): 637-654.

McGowan, Don 1994. *What is Wrong with Jung*. Buffalo / New York: Prometheus Books, 219 p.

McGuire, William 1977. *The Freud-Jung Letters: the correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*. Princeton: Taylor & Francis, xlii-569 p.

McGuire, William & Richard Francis Carrington Hull 1977. *C. G. Jung speaking : interviews and encounters.* Princeton, N.J.: Princeton University Press (Bollingen series 97), lv-566 p.

McVan, Ron 2000. *Temple of Wotan. Holy Book of the Aryan Tribes.* Foreword by Miguel Serrano. St. Maries [Idaho]: Fourteen Word Press, 400 p.

Mead, George Robert Stow 1896. *Pistis Sophia : a Gnostic miscellany: being for the most part extracts from the books of the Saviour, to which are added excerpts from a cognate literature; englished (with an introduction and annotated bibliography).* London: J.M. Watkins, xliv-394 p.

Mead, George Robert Stow 1907. *A Mithraic ritual.* London / Benares: Theosophical Publishing Society, Echoes from the gnosis 6 77 p.

Meier, Carl Alfred 1977. *Personality: The Individuation Process in the Light of C.G. Jung's Typology (transl. D. Roscoe).* Einsiedeln: Daimon, 189 p.

Merchant, John 2006. «The Developmental/Emergent Model of Archetype, its Implications and its Application to Shamanism.» *Journal of Analytical Psychology,* 51(1): 125-144.

Merchant John 2009. « A reappraisal of classical archetype theory and its implications for theory and practice. » *Journal of Analytical Psychology* 54(3): 339-58.

Meskell, Lynn 1995. «Goddesses, Gimbutas and 'New Age' archaeology.» *Antiquity*, 69: 74-86.

Meurs, Jos van & John Kidd 1988. *Jungian literary criticism, 1920-1980: an annotated, critical bibliography of works in English (with a selection of titles after 1980).* Metuchen [N.J.]: Scarecrow Press, 353 p.

Meyer, Marvin W 2006. «The Mithras Liturgy.» *In*: Amy-Jill Levine, Dale C Allison, & John Dominic Crossan, *The historical Jesus in context,* Princeton [N.J.]: Princeton University Press, p. 179-192

Meyrink, Gustav 1917. *Das grüne Gesicht: ein Roman*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 388 p.

Mogenson, Greg 1994. «The Collective Unconscious and the Leontocephalus: A Rejoinder to Noll.» *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and*

Jungian Thought, 56: 132-137.

Monah, Dan 1987. «Dea Mater – la persistance d'un archétype.» *In*: Vasile Chirica, *La genèse et l'évolution des cultures paléolithiques sur le territoire de la Roumanie. Session scientifique dédiée au centenaire de la première découverte paléolithique de Mitoc* (Départ. de Botoșani), Iași – Botoșani, 22-25 octobre 1985, Iași: Université „al. I. Cuza", p. 157-164.

Montaiglon, Anatole de 1876. « La famille des Juste en France.» *Gazette des Beaux-Arts,* 13 : 552-568.

Moreau, Alain Maurice [éd.] 1992. *L'initiation : actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991. Volume 1: Les rites d'adolescence et les mystères.* Montpellier : Séminaire d'étude des mentalités antiques, 326 p.

Morency, Jean 1994. *Le mythe américain dans les fictions d'amérique de Washington Irving à Jaques Poulin*. Québec : Nuit Blanche, vol. Collection « Terre américaine », 258 p.

Morgan, Lewis Henry 1877. *Ancient society; or, Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.* Calcutta: Bharati Library, xx-572 p.

Morris, David 1988. «Engraved in Place and Time: A Review of Variability in the Rock Art of the Northern Cape and Karoo.» *The South African Archaeological Bulletin*, 43(148): 109-120.

de Mortillet, Paul 1914. *Origine du culte des morts. Les sépultures préhistoriques*. Paris : J. Gamber, 123 p.

Mosse, George L. 1966. *Nazi culture: intellectual, cultural, and social life in the Third Reich*. New York: Grosset & Dunlap, XLI-386 p.

Motz, Lotte 1997. *The faces of the goddess*. New York: Oxford University Press, VII-280 p.

Mundkur, Balaji 1983. *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestation and origins*. New York: State University, 363 p.

Munro, Thomas 1970. *Form and style in the arts: an introduction to aesthetic morphology.* Cleveland: Press of Case Western Reserve University / The Cleveland Museum of Art, 467 p.

Muralt, Alexander von 1946. «Jungs Stellung zum Nationalsozialismus.» *Schweizer Annalen*, 3: 692-702.

Murray, Gilbert 1925. *Five stages of Greek religion; studies based on a course of lectures delivered in April 1912 at Columbia University.* Oxford: The Clarendon Press, 276 p.

Müller, Max 1861. *Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June, 1861.* London: Longman, Green, Longman, and Roberts, XII-399 p.

Müller, Nikolaus 1822. *Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus. in ursprünglicher Gestalt und im Gewande der Symbolik mit vergleichenden Seitenblicken auf die Symbolmythe der berühmteren Völker der Alten Welt, mit hieher gehöriger Literatur und Linguistik.* Mainz: F. Kupferberg, XXX-630-IX p.

Müller, Wilhelm Max & James George Scott 1918. *The Mythology of all Races. Egyptian, Indo-Chinese.* Boston: Marshall Jones company, xiv-450 p.

Murphy, Gardner 1947. *Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure*. New York: Harper & Brothers, xiv-1020 p.

Myers, Steve 2009. «The cryptomnesic origins of Jung's dream of the multi-storeyed house.» *Journal of Analytical Psychology,* 54: 513-531.

N

Nakamura, Hajime 2003. *A comparative history of ideas: a global approach* (New ed. ed.). London: Trubner (Trübner's oriental series), 592 p.

Naville, Édouard 1906. *La religion des anciens Égyptiens. Six conférences faites au Collège de France en 1905*. Paris: Ernest Leroux, III-271 p.

Neaman, Elliot Yale 1999. *A dubious past: Ernst Junger and the politics of literature after Nazism.* Berkeley: University of California Press, vol. Weimar and now ; 19, XIV-315 p.

Needham, Joseph, Ho Ping-Yü *et al.* 1980. *Science and Civilisation in China. Volume 5. Chemistry and Chemical Technology. Part IV: Spagyrical Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts*. Cambridge: Cambridge University Press, XLVIII-772 p.

Needham, Rodney 1978. *Primordial characters*. Charlottesville: University Press of Virginia, X-89 p.

Neher, Andrew 1996. «Jung's Theory of Archetypes: A Critique.» *Journal of Humanistic Psychology,* 36(2): 61-91.

Nespoulos-Neuville, Josiane A. 1988. *Léopold Sédar Senghor.* Paris: Seuil, 215 p.

Neumann, Erich 1954. *The Origins and History of Consciousness. With a foreword by C.G. Jung. Translated from the German by R.F.C. Hull.* London: Routledge and Kegan Paul, 378 p.

Neumann, Erich 1963. *The Great Mother : an analysis of the archetype (2d ed. ed.).* New York: Bollingen Foundation : distributed by Pantheon Books, vol. Bollingen series; 47, XLIII, 381, 185 p., [4] leaves of plates

Neumann, Micha 1991. «On the Relationship Between Erich Neumann a and C.G. jung and the Question of Anti-Semitism.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 73-86.

Newcomb, Franc Johnson, Stanley Fishler, & Mary C. Wheelwright 1956. «A Study of Navajo Symbolism.» *Papers of the Peabody Museum*, 32(3): VIII-100 p.

Nietzsche, Friedrich 1988. *Menschliches, Allzumenschliches I und II. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co., 715 p.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1899. *Nietzsche's Werke.* Leipzig: C.G. Naumann, 15 vol.

Niwinski, Andrzej 1989. «Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikono-

graphie der 21. Dynastie (3) - Mummy in the Coffin as the Central Element of Iconographic Reflection of the Theology of the 21st Dynasty in Thebes.» *Göttinger Miszellen,* 109: 53-66.

Noll, Richard 1992. «Jung the Leontocephalus.» *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 53: 12-60.

Noll, Richard 1999. *Jung «le Christ aryen.» Les secrets d'une vie.* Paris: Plon, 323 p.

Nothomb, Paul 1984. *L'homme immortel. Nouveau regard sur l'Eden.* Paris: Albin Michel, 192 p.

Nöldeke, Theodor 1905. «Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten.» *Archiv für Religionswissenschaft,* 8: 161-166.

Nunberg, Herman 1969. *Memoirs, recollections, ideas, reflections*. New York: Psychoanalytic Research and Development Fund, 147 p.

O

O'Keefe, Richard R 1995. *Mythic archetypes in Ralph Waldo Emerson: a Blakean reading.* Kent [Ohio]: Kent State University Press, 228 p.

Olavi, Moilanen 2006. *The Truth is in Dreams Stories and Faiary Tales*. Kotka [Finlande]: Myllylahti Oy, 472 p.

Olivier, Laurent 2012. Nos ancêtres les Germains. Les archéologues au service du Nazisme. Paris: Tallandier, 313 p.

Ortega, F. 1983. «Archétypes universels des rapports entre êtres humains et êtres surnaturels. (Parallélisme Afro-Sud-américain à propos du mythe de la Mami Wata centrafricaine).» *Source*, 23: 49-59.

Otto, Rudolf 1917. *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt u. Granier, IV-192 p.

P

Palmer, Michael 1997. *Freud and Jung on religion*. London / New York: Routledge, x-238 p.

Panksepp, Jaak, Joseph R. Moskal, Jules B. Panksepp & Roger A. Kroes 2002. « Comparative Approaches in Evolutionary Psychology: Molecular Neuroscience Meets the Mind. » *Neuroendocrinology Letters*, Suppl. 4(23): 105-115.

Parini, Lorena 1997. « La Suisse terre d'asile»: un mythe ébranlé par l'histoire. » *Revue européenne des Migrations internationales*, 13(1): 51-68.

Pereira-Lorenzo, S., A.M. Ramos-Cabrer, & M. Fischer 2009. « Breeding Apple (*Malus* × *Domestica* Borkh). » *In*: S. Mohan Jain & P.M. Priyadarshan, *Breeding Plantation Tree Crops: Temperate Specie*, New York: Springer, p. 1-49.

Perron, Roger 2008. « La psychanalyse est-elle réfutable? » *Revue française de Psychanalyse*, 4: 1099-1111.

Pettazzoni, Raffaele 1954. *Essays on the history of the religions*. Leiden: Brill, 225 p.

Petterson, Olof 1967. M*other Earth. An Analysis of the Mother Earth Concept's according to Albrecht Dieterich*. Lund: CWK Gleerup (Scripta Minora, Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Ludensis 3), 100 p.

Pègues, Thomas 1907. *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris / Toulouse: Pierre Téqui / Edouard Privat, 20 vol.

Philipps, Wendy E 2008. «Representations of the Black Body in Mexican Visual Art. Evidence of an African Historical Presence or a Cultural Myth?» *Journal of Black Studies*, 39(5): 761-785.

Phillipson, Morris H. 1963. *An outline of Jungian Aesthetics*. Evanston: Northwestern University Press, IX-214 p.

Philp, Howard Littleton 1958. *Jung and the problem of Evil*. London: Rockliff, XIII-271 p.

Piaget, Jean 1966. *La psychologie de l'enfant* (14^e ed.). Paris: Presses Universitaires de France, 126 p.

Piankoff, Alexandre 1957. *Mythological Papyri. [Part I] Texts. [Part II Plates]. Edited, with a Chapter on the Symbolism of the Papyri, by N. Rambova.* New York: Pantheon Book (Bollingen Series XL, Egyptian Religious Texts and Representations, Volume 3), XVIII-222 p.

Piankoff, Alexandre 1962. *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (2 vol.). New York / Evaston: Harper & Row Publishers, 149 p.

Pietikäinen, Petteri 1998. «National typologies, races and mentalities in C.G. Jung's psychology.» *History of European Ideas,* 24(6): 359-373.

Pietikäinen, Petteri 1999. *C.G. Jung and the psychology of symbolic forms.* Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 378 p.

Pietikäinen, Petteri 2000. «The Volk and its Unconscious: Jung, Hauer and the German Revolution.» *Journal of Contemporary History*, 35(9): 523-539.

Pietikäinen, Petteri 2008a. «C.G. Jung's Psychoutopia and the 'German Revolution' of 1933.» *In*: Horst Junginger, *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Leiden / Boston: Brill, p. 591-611.

Pietikäinen, Petteri 2008b. «Future's past: C.G. Jung's Psychoutopia and the 'German Revolution' of 1933.» *Studies in the History of Religions*, 117: 591-612.

Pietikainen, Petteri 2001. «Dynamic Psychology, Utopia, and Escape from History: The Case of C.G. Jung.» *Utopian Studies* 12(1): 41-55.

Piéron, Henri 1951. *Vocabulaire de la psychologie*. Paris: Puf, 356 p.

Pinet-Thélot, Liviane 1998. *Yves Bonnefoy, ou l'expérience de l'étranger.* Paris: Lettres modernes Minard, «Archives des Lettres Modernes», 142 p.

Poewe, Karla O. 2006. *New religions and the Nazis*. New York: Routledge, XII-218 p.

Poewe, Karla O. & Irving Hexham 2005. «Jakob Wilhelm Hauer's New Reli-

gion and National Socialism.» *Journal of Contemporary Religion*, 20(2): 195-215.

Popper, Karl R 1959. *The logic of scientific discovery*. London / New York: Routledge, xxvii-513 p.

Postel, Claude 1992. *Les écrits de Guillaume Postel: publiés en France et leurs éditeurs, 1538-1579.* Genève: Droz, 231 p.

Pouillon, François 2008. *Dictionnaire des orientalistes de langue française.* Paris : Karthala, xxii-1007 p.

Poujoulat, Jean-Joseph-François & Jean-Baptiste Abbé Raulx 1867. *Œuvres complètes de Saint Augustin, traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx. Vol. V: Commentaire sur l'Écriture.* Bar-le-Duc : L. Guérin et Cie, 576 p.

Powerdly, K. G. Jr 2002. *One faith – Many transitions: World-Views in Church History.* Lincoln [NE]: iUniverse, 512 p.

Price, Theodora Hadzisteliou 1978. *Kourotrophos: cults and representations of the Greek nursing deities.* Leiden: Brill (Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society 8), xiv-241 p.

Prieur, Jean 1989. *Les symboles universels*. Paris: Fernand Lanore, 276 p.

Proctor, Robert 1988. *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis*. Harvard: Harvard University Press, 414 p.

Przyluski, Jean 1950. *La grande déesse: introduction à l'étude comparative des religions*. Paris: Payot, 219 p.

Q

Quick, G. 1931. «Rock Engravings from Northern Rhodesia.» *Man*, 31: 237.

R

Rabier, Élie 1877. *Descartes: discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, avec une notice biographique, une analyse et des notes, suivi d'études critiques, d'une analyse des Méditations et d'extraits, par Élie Rabier.* Paris: Delagrave.

Radin, Paul 1941. *La religion primitive. Sa nature et son origine.* Paris: Gallimard, 242 p.

Radin, Paul, Károly Kerényi, & Carl Gustav Jung 1956. *The trickster; a study in American Indian mythology by Paul Radin. With commentaries by Károly Kerényi and C.G. Jung. New introduction by Stanley Diamond.* Stuttgart: Philosophical Library, xii-211 p.

Ramsay, O.B. & A. Rocke 1984. «Kekulé's Dreams: Separating the Fiction from the Fact.» *Chemistry in Britain*, 20: 1093-1094.

Ranke, Kurt 1934. *Die Zwei Bruder. Eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Folklore Fellows Communications vol. 114, 390 p.

Ranke, Kurt 1979. «Brüder: Die Zwei B..» *In*: Kurt Ranke, *Enzyklopädie des*

Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Berlin / New York: Walter de Gruyter, p. Bd. 2: 912-919.

Raphael, Melissa 1999. *Introducing Thealogy. Discourse on the Goddess.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 181 p.

Rasche, Jörg 2007. «Trying to understand and excusing is not the same.» *In*: Thomas Aichhorn, Christian Gaillard, Alain Gibeault, & Jörg Rasche, *Freud and the Freudians, Jung and the Jungians during the Thirties and the Nazi Regime*, Berlin: IPA/IAAP Panel at the 45th International IPA Congress in Berlin, 25-27 July, p. 13 p..

Reed, Evelyn 1975. *Woman's evolution from matriarchal clan to patriarchal family*. New York: Pathfinder Press, xviii-491 p.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1987. «The Great Mother and the Kogi Universe: A Concise Overview.» *Journal of Latin American Lore*, 13(1): 73-113.

Reid-Bowen, Paul 2007. *Goddess as nature: towards a philosophical thealogy.* Aldershot [England] / Burlington [VT]: Ashgate Pub., vi-200 p.

Reinach, Salomon 1904. «Carnassiers androphages dans l'art gallo-romain.» *Revue Celtique,* 25: 208-224.

Rennie, Bryan S. 1996. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. New York / Albany: University of New York Press, 308 p.

Reussner, Hieronymus 1588. *Pandora, das ist die edlest Gab Gottes oder der werde und heilsame Stein der Weysen, mit welchem die alten Philosophi, auch Theophrastus Paracelsus, die unvollkommene Metallen durch Gewalt des Fewrs verbessert. Ein guldener Schatz, welcher durch einen Liebhaber dieser Kunst, von seinem Vndergang errettet ist worden, ... jetzt widerumb in Truck verfertiget*. Bâle: Sebastianum Henricpetri, [7]-317 p.

Reynaud-Paligot, Carole 2008. « La psychologie des peuples et ses applications durant l'entre-deux-guerres » *Revue de Synthès*e, : 125-146.

Richards, Christopher M, Gayle M Volk *et al.* 2009. «Genetic diversity and population structure in *Malus sieversii*, a wild progenitor species of domesticated apple.» *Tree Genetics and Genomes*, 5: 339-347.

Rickels, Laurence A 2002. *Nazi Psychoanalysis. Vol. III*. Minneapolis [MN]: University of Minnesota Press, 346 p.

Roazen, Paul 1991. «Jung and Anti-Semitism.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 3-11.

Robert, Marthe 1964. *La révolution psychanalythique: la vie et l'œuvre de Sigmund Freud.* Pari : Payot, 2 vol.

Roberts, Wendy Hunter 1998. *Celebrating her : feminist ritualizing comes of age.* Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, XIII, 162

Robertson, Erwin 2005. *El Nacismo Chileno. Un mouvement national-socialiste en Amérique latine*. Paris: Avatara Editions, 139 p.

Rocher, Ludo 1984. *Ezourvedam: a French Veda of the eighteenth century.* Amsterdam [Philadelphia]: J. Benjamins Pub. Co. (University of Pennsylvania studies on South Asia 1), 214 p.

Roller, Lynn E 1999. I*n search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, xx-380 p.

Rosenberg, Alfred 1930. *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts, eine Wertung der Seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag., 670 p.

Rosenberg, Alfred 1937. *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts, eine Wertung der Seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag., xxi-712 p.

Rosny Aîné (J.H.) 1911. *La Guerre du Feu.* Paris : Fasquelle, 330 p.

Rossi, Ernesta 1977. «The Cerebral Hemispheres in Analytical Psychology.» *Journal of Analytical Psychology*, 22(1): 32-51.

Rothen, François 2004. *Et pourtant, elle tourne!* Lausanne: Presses Polytechniques et Univesitaires Romandes, xiv-289 p.

Roudinesco, Elizabeth 1998. « Carl Gustav Jung : De l'archétype au nazisme. Dérives d'une psychologie de la différence . » *L'Infini*, 63 : 73-94.

Roudinesco, Elizabeth 2009. *Retour sur la question juive*. Paris: Albin-Michel (Bibliothèque «Idées»), 325 p

Rountree, Kathryn 2004. *Embracing the witch and the goddess: feminist ritual-makers in New Zealand*. London ; New York: Routledge, xii-223 p.

Rousseau, Jean-Jacques 1866. *Émile, ou de l'éducation.* Paris: Garnier Frère, 565 p.

Roussot, Alain 2000. *La Vénus à la corne et Laussel*. Bordeaux: Editions du Sud-Ouest, 32 p.

Rudolph, Kurt 1983. *Gnosis : The Nature and History of Gnosticism*. London: Harper & Row, 411 p.

Ruether, Rosemary Radford 2005. *Goddesses and the divine feminine: a Western religious history.* Berkeley [Calif.]: University of California Press, ix-381 p.

Rundle Clark, Robert Thomas 1991. *Myth and Symbol in Ancient Egypt.* London: Thames & Hudson, 292 p.

S

Salermo, Toni Carmine 2007. *Gaia, Body and Soul: In Honor of Mother Nature and the Feminine Spirit.* Victoria [Australia]: Blue Angel Gallery, 100 p.

Samuels, Andrew 1992a. «National psychology, national socialism, and analytical psychology: Reflections on Jung and anti-semitism. Part I.» *Journal of Analytical Psychology*, 37: 3-28.

Samuels, Andrew 1992b. «National psychology, national socialism, and analytical psychology: Reflections on Jung and anti-semitism. Part II.» *Journal of Analytical Psychology*, 37: 127-148.

Samuels, Andrew 2005. *Jung and the post-Jungians*. London / New York: Routledge, ix-241 p.

Samuels, Andrew, Sonu Shamdasani *et al.* 1993. «New material concerning Jung, anti-semitism, and the Nazis.» *Journal of Analytical Psychology,* 38: 463-470.

Saunders Peter & Patricia Skar 2001. « Archetypes, complexes and self-organization. » *Journal of Analytical Psychology* 46: 305-23.

Sauvet, Georges 1990. « Les signes dans l'art mobilier. » *In* : Jean Clottes, *Les objets au Paléolithique supérieur. Tome 2 : les voies de la recherche. Colloque de Foix - Le Mas d'Azil (1987),* Paris : Direction du Patrimoine, p. 83-99.

Sauvet, Georges1993. «Les signes pariétaux.» *In*: Groupe de réflexion sur l'art pariétal paléolithique (GRaPP), *L'art pariétal paléolithique, techniques et méthodes d'étude*, Paris, Éditions du CTHS (documents préhistoriques), 5: 219-234.

Scheltema, Frederik Adama von 1943. «Mutter Erde und Vater Himmel in der germanischen Naturreligion.» *Zentralblatt für Psychotherapie*, 14: 257-277.

Schmidt, Wilhelm 1935. «The Position of the Women with Regard to Property in Primitive Society.» *American Anthropologist*, 37(2): 244-256.

Scholem, Gerschom 1979. «Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick.» *Eranos Jahrbuch*, 48: 463-467.

de Schonen, Scania 2002. «Le développement de la reconnaissance des visages: modularité, apprentissage et préorganisation.» *Intellectica*, 1(34): 77)97.

Sciamanna, Ilaria, Patrizia Vitullo *et al.* 2009. «Retrotransposons, reverse transcriptase and the genesis of new genetic information.» *Gene*, 448(2): 180-186.

Segal, Robert A. 2003. «Jung's very twentieth-century view of myth.» *Journal of Analytical Psychology* 48: 593-617.

Segal, Robert A. 2007. « Jung and Lévy-Bruhl. » *Journal of Analytical Psychology* 52: 635-658.

Sergeant, Elizabeth Shepley 1993. «Doctor Jung: a portrait in 1931.» *In*: William McGuire & R.F.C. Hull [trad.], *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*, Princeton: Princeton University Press, p. 50-56.

Serrano, Miguel 1960. *The visits of the Queen of Sheba.* Foreword by C.G. Jung. Bombay / New York: Asia Pub. House, 72 p.

Serrano, Miguel 1966. *C.G. Jung and Hermann Hesse. A Record of Two Friendships.* London: Routledge & Kegan Paul, 137 p.

Serrano, Miguel 1979. *Las visitas de la Reina de Saba. Prólogo de C.G. Jung.* Buenos Aires: Editorial Kier, 113 p.

Serrano, Miguel 1980. *Die Besuche der Königin von Saba. Mit e. Vorw. von C. G. Jung u. mit 12 Kaltnadelradierungen von Peter Cramer. [Der vorliegenden Übers. ins Dt. von Sylvia Luetjohann u. Carolina Uribe liegen d. span. Orig.-Ausg. von 1960 u.d. amerikan. Ausg. von 1972 zugrunde].* Freiburg im Breisgau: Aurum-Verlag, 86 p.

Serrano, Miguel 1984. *Adolf Hitler, el Último avatāra.* Santiago [Chile]: Edi-

ciones la Nueva Edad, 643 p.

Serrano, Miguel 2002. *Les Visites de la Reine de Saba. Traduit de l'espagnol par Bruno Dietsch. Préface de Carl Gustav Jung*. Paris : Michalon, 111 p.

Shahrukh, Husain 2000. T*he goddess: power, sexuality, and the feminine divine*. London: Duncan Baird, 184 p.

Shamdasani, Sonu 1991. «A woman called Frank.» *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 50: 26-56.

Shamdasani, Sonu 1995. «Memories, Dreams, Omissions.» *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 57: 115-137.

Shamdasani, Sonu 2000a. «Misunderstanding Jung: the afterlife of legends.» *Journal of Analytical Psychology* 45: 459-472.

Shamdasani, Sonu 2000b. *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. London: Routledge, 144 p.

Shamdasani, Sonu 2003. *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of A Science.* Cambridge: Cambridge University Press, 387 p.

Sheppard, H.J. 1962. «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins.» *Ambix*, 10: 83-96.

Sherry, Jay 1991a. «Instead of Heat, Light.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 57-71.

Sherry, Jay 1991b. «Jung, Anti-Semitism and the Weimar Years (1918-1933).» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 21-38.

Sherry, Jay 2008. *Carl Gustav Jung, Avant-garde conservative*. Berlin: Submitted to the Doctoral Committee of the Department of Educational Science and Pyschology at the Freie Universität Berlin, 210 p.

Shtarbanova, Anna 2001. «Ethnologie de la danse en Bulgarie.» *Ethnologie française*, 31(2): 229-237.

Sjöö, Monica & Barbara Mor 1991. *The great cosmic mother: rediscovering the religion of the earth.* San Francisco [Calif.]: Harper, XXI-501 p.

Slifer, Dennis 2007. *Kokopelli: the magic, mirth, and mischief of an ancient symbol*. Layton, Utah: Gibbs Smith, XV-199 p.

Sloane, William 1937. *To Walk the Night, a novel*. New York / Toronto: Farrar & Rinehart, 307 p.

Sloane, William 1955. *The edge of running water.* New York: Dodd & Mead, 295 p.

Smith, Benjamin & Sven Ouzman 2004. «Taking stock: identifying Khoekhoen herder rock art in southern Africa.» *Current Anthropology,* 45: 499-526.

Smith, Dinitia 1995. «Scholar Who Says Jung Lied Is at War With Descendants.» *The New York Times,* June, 3.

Sorge, Giovanni 2012. «Jungs Präsidentschaft in der Internationalen Allgemeinen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie – Neue Erkenntnisse.»

Analytische Psychologie. Zeitschrift für Psychotherapie und Psychoanalyse 168(43): 152-181.

Speicher, Marga 1991. «Jung, Anti-Semitism and the Nazi Regime.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 147-153.

Spiegelman, J. Marvin 1991. «A Personal Reflection on Jung and Anti-Semitism.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism*, Boston [Mass.]: Shambhala, p. 166-174.

Stark, Joannes 1936. « Philipp Lenard als deutscher Naturforscher. » *Nationalsozialistische Monatshefte* 71: 106-112.

Stein, Edith 1998. *L'Être fini et l'Être éternel. Beauchevain* [Belgique]: Nauwelaerts, 530 p.

Stein, L. 1967. «Introducing not-self.» *Journal of Analytical Psychology,* 12(2): 97-114.

Stein, R. 1991. «Jung's 'Mana Personality' and the Nazi Era.» *In*: Aryeh Maidenbaum & Stephen A. Martin, *Lingering shadows: Jungians, Freudians, and anti-semitism,* Boston [Mass.]: Shambhala, p. 89-116.

Sterne, Laurence 1760. *The Life and Opinions of Tristram Shangy, Gentleman* (3[e] éd.). London: R. & J. Dodsley, 9 vol.

Stevens, Anthony 1990. *On Jung. London* / New York: Routledge, x-292 p.

Stevens, Anthony 1997. «Critical Notice.» *Journal of Analytical Psychology,* 42: 671-689.

Stevens, Anthony 2002. *Archetype revisited : an updated natural history of the self.* London: Routledge, vol. Studies in Jungian psychology by Jungian analysts ; 105, XIII-386 p.

Stevens, Anthony 2006. «The archetypes.» *In*: Renos K. Papadopoulos, *The Handbook of Jungian Psychology. Theory, Practice and Applications,* London / New York: Routledge, p. 74-93.

Stevenson, Robert Louis 1905. *Essays in the Art of Writing*. London: Chatto & Windus, 153 p.

Stéphane, Henri 1983. *Introduction à l'ésotérisme chrétien. Traités recueillis et annotés par François Chénique, Préface de Jean Borella*. Paris : Dervy, 398 p.

Strachey, James 1906. «Editor's Note to «Psycho-Analysis and the Establishment of the Facts in Legal Proceedings»Tatbestandsdiagnostik Und Psychoanalyse.» *In*: James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906-1908): Jensen's 'Gradiva' and Other Works*, London: The Hogarth Press, p. 99-100.

Strenski, Ivan 1987. *Four Theories of Myth in the Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss, and Malinowski*. Iowa City: University of Iowa Press, 242 p.

Studebaker, Jery Lynn 2008. *Switching to Goddess. Humanity's Ticket to the*

Future. Hampshire [UK]: O Books, 400 p.

Sturluson, Snorri 1991. *L'Edda. Récits de mythologie nordique. Traduits du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillman.* Paris : Gallimard (L'Aube des Peuples), 231 p.

Svoboda, Jiří 2009. «Action, ritual, and myth in the rock art of Egyptian Western Desert.» *Anthropologie*, 47(1-2): 137-145.

Swan, Wendy 2006. «Tina Keller's Analyses with C.G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928.» *Journal of Analytical Psychology,* 51: 493-511.

Sydow, Carl Wilhelm von 1927. «Folksagoforskingen [la recherche en contes populaires].» *Folkminnen och Folktankar*, 14: 105-137.

Sydow, Carl Wilhelm von 1934. «Geography and Folk-Tales Ecotypes.» *Béaloideas*, 8: 344-356.

Sydow, Carl Wilhelm von 1937. «Folklig dit-tradition [la tradition de récit populaire].» *Folkminnen och Folktankar,* 24: 216-232.

Sydow, Carl Wilhelm von & Laurits Bødker 1948. *Carl Wilhelm von Sydow. Selected Papers on Folklore Published on the Occasion of his 70th Birthday.* Copenhague: Rosenkilde og Baggers Forlag, 257 p.

Szöllösi-Janze, Margit 2001. *Science in the Third Reich.* Oxford / New York: Berg, vii-289 p.

T

Takács, Gábor 2007. *Etymological Dictionary of Egyptian. Volume Three: M-.* Leiden: Brill, xxxii-1012 p.

Tann, M. von der & A. Erlenmeyer 1993. *C.G. Jung und der Nationalsozialismus. Texte und Daten. Zusammengestellt im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Analytische Psychologie*. Berlin: German Society of Analytical Psychology, 86 p.

Tensorer, Jean-Marie 2006. « Les cultures acheuléennes et la question de l'émergence de la pensée symbolique chez *Homo erectus* à partir des données relatives à la forme symétrique et harmonique des bifaces. » *Comptes rendus Palevol,* 5(1) : 127-135.

Texier, Pierre-Jean, Guillaume Porraz, *et al.* 2010. «A Howiesons Poort tradition of engraving ostrich eggshell containers dated to 60,000 years ago at Diepkloof Rock Shelter, South Africa .» *PNAS*, 107(14): 6180-6185.

Thompson, Stith 1932. *Motif-index of folk-literature, a classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-books*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, Academia scientiarum fennica, 6 v.

Thompson, Stith 1989. *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* (Rev. and enl. ed.). Bloomington, IN: Indiana Universty Press, 6 vol.

Thomson, Joseph 1833. « Au pays des Massaï (Afrique centrale). » *Le Tour*

du Monde, 1296 : 289-368.

Thomson, Joseph 2004. *Au pays des Massaï : voyage d'exploration à travers les montagnes neigeuses et volcaniques et les tribus étranges de l'Afrique équatoriale*. Paris : L'Harmattan, 387 p.

Tomalski, Przemyslaw, Gergely Csibra, & Mark. H. Johnson 2009. «Rapid orienting toward face-like stimuli with gaze-relevant contrast information.» *Perception*, 38: 569-578.

Tooby, John & Leda Cosmides 2005. «Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology» *In* David M. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 5-67). Hoboken: John Wiley & Sons.

Topinard, Paul 1891. *L'homme dans la nature*. Paris : Félix Alcan, VIII-352 p.

Toscanne, P. 1911. « Études sur le serpent, figure et symbole dans l'Antiquité élamite. » *Délégation en Perse. Mémoires,* 12 : 154-228.

Tringham, Ruth 1993. «Review of The Civilization of the Goddess.» *American Anthropologist,* 95(1): 196-197.

Trompf, Gary W 1990. *In search of origins. The Beginnings of Religions in Western Theory and Archaeological Practice*. New Delhi: Sterling Publishers, vol. Studies in world religions, IX-219 p.

Trosman, Harry 1969. «The Cryptomnesic Fragment in the Discovery of Free Association.» *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 17: 489-510.

U

Ulansey, David 1991. *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 168 p.

Ulansey, David 2003. «The Eighth Gate: The Mithraic Lion-Headed Figure and the Platonic World-Soul.» *The Ancient World* 34: 67-81.

Uther, Hans-Jörg 2004. *The types of international folktales : a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, vol. FF communications, N°. 284-286, 3 v.

V

Vahanyan, Vahan & Gregori Vahanyan 2010. «Armenian Pleistocene Rock Art as Origin of the Universal Visual Motifs in the Indo-European Myths.» *In: Congrès IFRAO sur l'art pléistocène dans le monde, 6-11 septembre 2010,* Tarascon-sur-Ariège, 11 p.

Valois, Raynald 1994. «C.-G. Jung et le féminin .» *Philosophiques*, 21(2): 393-404.

Valois, Raynald 1999. *À la recherche d'un art perdu: essai sur le langage de la peinture symbolique*. Québec : Presses de l'Université Laval, 238 p.

Vandendorpe, Christian 2005. « Régimes du visuel et transformations de l'allégorie. » *Protée*, 33(1) : 25-38.

Vermès, Geneviève 2008. « Quelques étapes de la psychologie des peuples (de la fin du xixe siècle aux années 1950). Esquisse pour une histoire de la psychologie interculturelle. » *L'homme et la Société,* 1-2-3(167-168-169) : 149-161.

Verneaux, Roger 1964. *Textes des grands philosophes. III. Temps modernes.* Paris : Beauchesne et ses fils, 158 p.

Vernot, Nicolas 2007. « La symbolique de l'ex-libris de Philippe Chifflet. » *In*: Laurence Delobette & Paul Delsalle, *Autour des Chifflet : aux origines de l'érudition en Franche-Comté,* Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 63-87.

Vernus, Pascal & Jean Yoyotte 2005. *Bestiaire des pharaons.* Paris : Agnès Viénot / Perrin, 809 p.

Vialou, D. 1986. *L'art des grottes en Ariège magdalénienne*. Paris : Centre national de la recherche scientifique, 425 p., XXVII pl

Voilquin, Jean 1964. *Les penseurs grecs avant Socrate*. De Thalès de Millet à Prodicos. Paris : Garnier-Flammarion, 247 p.

W

Wach, Joachim 1924. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J.C. Hinrichs, vi-209 p.

Wadley, Susan Snow & Sheryl B Daniel 1980. *The powers of Tamil women*. Syracuse [N.Y.]: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University (Foreign and comparative studies: South Asian series 6), xix-170 p.

Walser, Hans 1974. «An early psychoanalytic tragedy: J.J. Honegger and the beginnings of training analysis.» *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, : 243-255.

Wasserstrom, Steven M 1999. *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, xii-368 p.

Waterlot, Emmanuel-Georges 1926. *Les bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey (dahomey). Préface de Lucien Lévy-Bruhl.* Paris: Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, vol. 1, 106 p., 23 pl.

Watson, Ben 2010. «Psychoanalysis and Prehistoric Art.» J*ournal of Iberian Archaeology*, 13: 35-49.

Webb, James 1976. *The occult establishment.* La Salle [Ill.]: Open Court Publishing Company, 535 p.

Wehr, Gerhard 1991. *Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia.* Barcelona / Buenos Aires / México: Ediciones Paidós, 522 p

Weiner, Irving B & W. Edward Craighead 2010. *The Corsini encyclopedia of psychology*. Hoboken [N.J.]: Wiley, xxii-1961 p.

Weinreich, Max 1999. *Hitler's Professors. The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*. New Haven / London: Yale University Press, xi-291 p.

Wellman, K.F. 1974. «Kokopelli as southwestern manifestation of the universal trickster archetype.» *La Pintura,* 1(2): 2-6.

Westermarck, Edvard Alexander 1889. *The history of human marriage. Part I, The origin of human marriage*. Helsingfors: Frenckell & son, xxiii-161 p.

White, F. 1905. «Some rock paintings and stone implements.» *Proceedings of the Rhodesian Scientific Association*, 5: 7-10.

Wiesel, Élie, Tuvia Friling, Radu Ioanid, et Mihail E. Ionescu. 2005. *Final Report of the International Commission on the Holocaust in Romania*. Polirom, 2 vol., 415 p.

Wilbert, Johannes 1981. «Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism.» *Journal of Latin American Lore*, 7(1): 37-72.

Wilhelm, Hellmut 1960. *Change; eight lectures on the I ching. Translated from the German by Cary F. Baynes*. New York: Pantheon Books (Bollingen Series 62), x-111 p.

Wilhelm, Richard 1924. *I ging: das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm.* Jena: Eugen Diederichs, 3 vol.

Wilhelm, Richard 1931. *The secret of the golden flower: a Chinese book of life. / Translated and explained by Richard Wilhelm, with a European commentary by C.G. Jung. Translated into English by Cary F. Baynes.* London: Routledge, ix-151 p.

Wilhelm, Richard 1950. *The I ching; or, Book of changes. The Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes. Foreword by C. G. Jung*. New York: Pantheon Books (Bollingen Series), 2 vol.

Wilhelm, Richard & Carl Gustav Jung 1944. *Das Geheimnis der goldenen Blüte, ein chinesisches Lebensbuch übersetzt u. erläutert von Richard Wilhelm. Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung.* Zürich: Rascher Verlag, xviii-150 p., 10 pl.

Wilkinson, J.D.H. 1972. «Solar symbols in prehistoric rock art.» Azania, 7(1): 168-169.

Willcox, Alex Robert 1963. *The rock art of South Africa. With a foreword by J. Desmond Clark.* [Johannesburg]: Thomas Nelson and Sons, xiv-96 p.

Willcox, Alex Robert 1972. «Solar symbols in prehistoric rock art.» Azania, 7(1): 167-168.

Wirz, Paul 1920. *Religion und Mythus der Marindanim von holländisch Süd-Neu-Guinea und deren totemistisch-soziale Gliederung.* Frankfurt am Main: Weisbrod, vi-135 p.

Wittgenstein, Ludwig 1958. *Philosphical investigations. Translated by G.E.M. Anscombe*. Oxford: Basil Blackwell, viii-250 p.

Witzig, James S 1982. «Théodore Flournoy: «– A Friend Indeed».» *Journal of Analytical Psychology,* 27: 131-148.

Wolin, Richard 2004. «Prometheus Unhinged: C. G. Jung and the Temptations of Aryan Religion» *In* Richard Wolin (Ed.), *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism, from Nietsche to Postmodernism* (pp. 63-88). Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Wolzogen, Hans von 1875. *Die Edda: Götterlieder und Heldenlieder aus dem Altnordischen*. Leipzig : Philipp Reclam, 408 p.

Wundt, Max 1944. *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 155 p.

Wundt, Wilhelm Max 1900. *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.* Leipzig: Wilhelm Engelmann, 10 vol.

Wunenburger, Jean-Jacques 2005. «Image et image primordiale.» *In*: Danièle Chauvin, André Siganos, & Philippe Walter, *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, Paris: Imago, p. 192-204.

Wyman, Leland C. 1970. *Sandpaintings of the Navaho Shootingway and The Walcott Collection*. Washington: Smithsonian Institution Press, xii-102 p.

Y

Yoo, Yo-han 2005. « The Hidden Intentions of Eliade? – Re-reading Critiques of Eliade from the Perspective of Eliade's Expectation of the History of Religion. » 종교와 문화 (*Religion et Culture*) 11: 223-244.

Yee, Jennifer 2000. *Clichés de la femme exotique. Un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914.* Paris: L'Harmattan, 368 p.

Z

Zaunert, Paul 1912. *Deutsche märchen seit Grimm.* Jena: E. Diederichs (Die Märchen der Weltliteratur 5), xvi-415 p.

Zevit, Ziony 2002. «Review of: Lang, Bernhard, *The Hebrew God : portrait of an ancient deity*, New Haven: Yale University Press, 2002.» *Review of Biblical Literature,* http://www.bookreviews.org/pdf/2835_2785.pdf.

Zieliński, Tadeusz Stefan 1926. *La religion de la Grèce antique.* Paris: Société d'édition «Les Belles-lettres», vol. Collection d'études anciennes, [vii]-viii-191 p.

Index

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

Table des matières